

MIKAEL

“¿QUIÉN COMO DIOS?”



LA VOCACION A LA MUERTE

Mons. Adolfo Tortolo

EPISTEMOLOGIA Y UTOPIA

Thomas Molnar

TOMAS MORO

Carlos Ignacio Massini

**EL OBISPO ORELLANA Y LOS CURATOS
RURALES**

Américo A. Tonda

NOTAS MARGINALES

Rubén Calderón Bouchet

**LA DESIGUALDAD HUMANA SEGUN SANTO
TOMAS**

Juan Carlos Pablo Ballesteros

AMERICA, AMEGHINO, AMALGAMA

Enrique Díaz Araujo

18

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Revma. Mons. Dr. José María Mestres, Pbro. Emilio Senger, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiorri, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Hernán H. Quijano Guesalaga.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

MIKAEL

**Revista del
Seminario de Paraná**

A ñ o 6 - N° 18
Tercer Cuatrimestre de 1978

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 1.417.200

INDICE

Editorial	3
Mons. Adolfo Tortolo La vocación a la muerte	9
Thomas Molnar Epistemología y Utopía	17
Carlos A. Sáenz Oración del feligrés	27
Mons. José M. Mestres S. S. Pablo VI (In memoriam)	30
Enrique Díaz Araujo América, Ameghino, Amalgama	35
Carlos Ignacio Massini Tomás Moro	51
Juan Carlos P. Ballesteros La desigualdad humana según Santo Tomás	63
Mons. José M. Mestres S. S. Juan Pablo I (In memoriam)	74
Rubén Calderón Bouchet Notas marginales	79
Carlos A. Sáenz La Viña Encantada	97
Américo A. Tonda El Obispo Orellana y los curatos rurales	101
Rafael L. Breide Obeid Actualidad del pensamiento sanmartiniano	121
Bibliografía	127

El grabado de la página 16 pertenece al xilógrafo Víctor Delhez. El dibujo de la página 50 lo hizo el seminarista Pablo Lorenzón, de la Arquidiócesis de Santa Fe.

EDITORIAL

Ante el fenómeno de la muerte “máximo enigma de la vida humana” lo humanamente sensato es callar. Ninguna filosofía puede darnos una respuesta cabal a este misterio, único hecho cierto entre todas las cosas del mundo inciertas. “Incerta omnia, sola mors certa”. “En cuanto un hombre nace hay que decir de él que no podrá escapar a la muerte... Todo lo demás que hay en nosotros, lo bueno y lo malo, es incierto”... nos dice San Agustín, y añade San Gregorio, la vida no es más que una muerte prolongada (“prolixitas mortis”). Y cuando esta realidad certísima de la muerte se abate sobre la vida de un hombre de talla poco común como la de un Juan Bautista Montini, nuestra primera reacción es la de un sagrado silencio para no profanar su recuerdo. Sin embargo nuestra veneración por el hombre que desempeñó el supremo servicio en la Iglesia de Cristo nos obliga a escribir algunas consideraciones sobre este Papa extraordinario, pero incomprendido, con una incomprensión ofensiva; santo pero vilipendiado por muchos, eminente y a la vez humilde, amado y a la vez insultado, no sólo por extraños sino aun por algunos hijos de la Iglesia, uno de sus mayores amores, y por aquellos de quienes debería haber esperado apoyo y no incomprensión.

Mucho se ha dicho y escrito sobre este Papa excepcional. Se lo ha presentado como el hombre de la duda y de la angustia, cuando ha sido el hombre de la certeza y la serenidad, engendradas en la seguridad de estar llevando a la Iglesia por el camino que Dios le señalara en la aplicación y realización sin prisa pero sin pausa del Concilio Vaticano II, en contra del apresuramiento de unos y de la estaticidad de otros. Fue el hombre que guió la nave de la Iglesia, en medio de las tormentas suscitadas por los vientos de encontradas doctrinas, con mano suave pero firme y la vista fija en su meta: adecuar la Iglesia a la sensibilidad y mentalidad del hombre moderno, conservando lo esencial y perenne de la doctrina y dejando caer lo accidental y accesorio para que mejor resaltara su figura a la mirada escrutadora del conflictuado hombre del siglo XX, y así pudiera entrar mejor en diálogo con el mismo y convertirse en el instru-

mento de su salvación. Testimonio de ello es su primer gran encíclica "Ecclesiam suam".

También se lo ha querido presentar como al hombre débil, remiso en sus decisiones y sujeto a las influencias de las diversas presiones. Él mismo lo ha dicho: "con frecuencia tengo ocasión de leer que soy indeciso, inquieto, medroso, irresoluto entre influencias contrastantes. Quizás sea lento, pero sé lo que quiero. Después de todo, tengo derecho a reflexionar". Y otra vez: "las cuestiones candentes son también cuestiones complicadas. La honradez exige no tratarlas apresuradamente. Hemos de respetar la complejidad". Para levantar estos cargos bastará recordar las circunstancias que vivía la Iglesia cuando le hizo el regalo de su Encíclica "Humanae vitae". Toda una campaña mundial de los medios de comunicación de masas presionaba desde fuera para que el Papa abriera las puertas de la Iglesia a una moral permisiva en contradicción de su tradicional doctrina moral. La consulta realizada a más de ochenta expertos y peritos aconsejaba lo mismo. Aun las prédicas de muchos sacerdotes y obispos y también las prácticas sacramentales presionaban en el mismo sentido dentro de la Iglesia y "desde las bases". Un hombre débil, influenciado a las corrientes de opinión, no hubiera resistido tanta presión. Se necesitaba una firmeza y un coraje a toda prueba para obrar contra corriente y pronunciar el "non possumus". E iluminado y fortalecido por el Espíritu Santo, Pablo VI lo pronunció en contra del consejo de los expertos y peritos, de la opinión mundial y de la presión de una mala práctica pastoral. Pero no ha sido el único "no" pronunciado a lo largo de su pontificado, sino que ha tenido el valor de pronunciar varios, alguno de los cuales le ha valido, como el anterior, el rechazo de amplias porciones de la opinión pública. Ha sabido decir "no" al pansexualismo desenfrenado, al divorcio y al aborto, a la violación de los derechos humanos y a la guerra, al matrimonio de los sacerdotes en la Iglesia Católica latina y al sacerdocio de las mujeres, a los impulsos disolventes dentro de la Iglesia y a la compatibilidad teórica y práctica con el ateísmo. Sólo la historia podrá juzgar en sus reales dimensiones el alcance positivo de todas estas negativas.

En relación a los impulsos disolventes de dentro de la Iglesia, debemos anotar que con su predicación y adoctrinamiento constante a lo largo de sus quince años de pontificado, salió al paso y fue poniendo en su lugar una serie de opiniones que habían ido demasiado lejos y amenazaban con inficionar la recta doctrina. Confirma lo dicho su Encíclica "Mysterium Fidei" o la "Marialis cultus" en las que tuvo que salir en defensa del valor de la misa privada, del dogma de la transustanciación, del culto debido al Sacramento de la Eucaristía o de la presencia de Cristo en la misma, y del culto que se le debe tributar a María Santísima. Predicador incansable, en su ca-

tequesis de los miércoles, fue tocando los diversos tópicos que hacen a la vida de la Iglesia tanto en sus relaciones internas, como el tema de la oración, cuanto a sus relaciones externas, como puede ser el ecumenismo o el de las relaciones con las demás religiones.

Muchos lo han presentado como el Papa de la paz, por sus numerosas gestiones con diversas personas, lugares y circunstancias, como en el Congreso Eucarístico de Bombay en 1964; o de un modo especial por su visita a la ONU y el correspondiente discurso a todos sus miembros e invitados especiales, como también en ese mismo día su homilía en la Misa del Estadio Yankee, en la que sostuvo que cada cristiano debía amar y servir la causa de la paz basada sobre principios morales y religiosos; o por sus intervenciones personales ante diversos países, como entre la India y el Pakistán, sus llamadas en favor de la paz a los dirigentes de Moscú y Pekín, Podgorny y Mao-Tse-Tung, y Saigón y Hanoi, Nguyen Van Thieu y Ho Chi Minh, respectivamente; o el mensaje en favor de la pacificación entre Honduras y el Salvador enviado al cardenal Casariego; con sus reiterados llamamientos para una justa solución de los conflictos en el Oriente Medio; y la última intervención en el tiempo, ya que fue hecha pocos meses antes de morir, 24-V-78, pero no la menos importante, su mensaje a la Asamblea General de la ONU reunida en sesión especial para discutir el problema del desarme (7-VI-78) en el que insta a los miembros de ese organismo a estudiar e implementar en el mundo la estrategia de la paz y del desarme.

Otros lo han presentado como el Papa del Ecumenismo por su apertura al diálogo con nuestros hermanos separados y por sus frecuentes llamados a la unidad eclesial, basado en la oración de Cristo: "Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que Tú me enviaste" (Jn. 17,21). Esto se puso de manifiesto de modo especial en el encuentro habido por S. S. Pablo VI y el patriarca de Constantinopla, Atenágoras I, con el histórico abrazo del monte de los olivos; o en su visita a Ginebra, magüer las críticas oídas en una y otra Iglesia; o al poner un anillo en el dedo del arzobispo de Westminster, Michel Ramsey, cuando ambos salían de la Basílica romana de San Pablo Extramuros; o cuando humildemente se arrodilló ante el Metropolitano de Calcedonia, Melitón, enviado del patriarca de Constantinopla, Dimitrios I, para besarle los pies el 14 de diciembre de 1975. Gestos todos que le valieron a Pablo VI, como muchas otras actitudes y palabras suyas, alabanzas y rechazos, pero gestos dictados por su gran caridad y su deseo de poner en obra el Concilio Vaticano II, esta vez en su Decreto "Unitatis redintegratio"; reintegración en la unidad que comenzó el 7 de diciembre de 1965, víspera de la clausura del Concilio Vaticano II, con el mutuo levantamiento de las excomuniones que pesaban sobre ambas Iglesias desde 1054. "Pablo VI ha pronunciado muchas palabras de alcance

ecuménico; sus textos hablando de "Iglesias hermanas" son de gran envergadura. Pero sus gestos son aún más potentes que sus palabras". Palabras y gestos que al sentir del patriarca Dimitrios continuaban el diálogo de caridad con comprensión sincera y fraterna y preparaban, con seria diligencia de ambas partes, el diálogo teológico entre las dos Iglesias. Diálogo fundado en la realidad sacramental en sí y que proporciona una base sólida para ir eliminando las dificultades que aún no permiten la concelebración de la Eucaristía, en palabras de Pablo VI.

Sin embargo, si bien es cierto que como nadie de sus contemporáneos Pablo VI bregó por la paz, a pesar de no haber sido propuesto jamás para recibir el premio Nobel de la misma; que trabajó infatigablemente por un verdadero ecumenismo, sin renunciamientos indebidos de la verdad, con un espíritu de enorme caridad para quienes no están en total comunión con la Iglesia católica, no obstante todo esto, Pablo VI ha sobresalido por ser, como pocos, el defensor y el propagador de la Fe.

El mismo, apenas un mes y pocos días antes de su muerte, echando una mirada de conjunto a sus quince años de pontificado y haciendo como un balance del tiempo durante el cual el Señor le confió su Iglesia, nos dice que: "cumplidos ya ochenta años, cuando el curso de nuestra vida camina hacia el ocaso... nos sentimos en este umbral supremo consolados y animados por la conciencia de haber repetido incansablemente ante la Iglesia y el mundo: 'Tú eres el Mesías, el Hijo de Dios vivo'; y como Pablo creemos poder decir: 'He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la Fe'".

Sabe que su misión es la misma que la de Pedro: confirmar a sus hermanos en la Fe, servir a la Verdad de la misma y ofrecerla a cuantos la buscan. En feliz expresión de San Pedro Crisólogo: "Dichoso Pedro, que en su propia sede vive y preside, y da la verdad de la Fe a cuantos la buscan". Y ese ha sido, nos dice él mismo, "el propósito incansable, vigilante, agobiador que nos ha movido durante estos quince años de pontificado", a saber, confirmar a sus hermanos, custodiar, defender y entregar el depósito de la Fe. "Fidem servavi, continúa, podemos decir hoy, con la humilde y firme conciencia de no haber traicionado nunca la santa verdad".

Como confirmación de lo dicho recordemos algunos de los principales documentos de su pontificado que señalan como etapas de su "sufrido ministerio de amor y de servicio a la Fe y a la disciplina". En primer lugar, y al principio de su pontificado, está su Encíclica "Ecclesiam suam", del 9 de agosto de 1964, en la que traza las líneas de acción de la Iglesia en sí misma y en su diálogo con los

cristianos separados, con los no cristianos y con los ateos. Luego, la ya mencionada Encíclica "Mysterium Fidei", del 3 de septiembre de 1965, sobre la doctrina y el culto de la sagrada Eucaristía. Con fecha 24 de junio de 1967, aparece su Encíclica "Sacerdotalis Caelibatus", en la que subraya el valor de la donación total de sí mismo que caracteriza el carisma y el ministerio presbiteral y el aprecio que del celibato hace la Iglesia Católica Latina. En relación a la vida consagrada a Cristo, ubica su Exhortación Apostólica "Evangelica Testificatio", del 29 de junio de 1971. En ella analiza las formas de la vida religiosa, los compromisos esenciales de la misma, el estilo de vida que debe asumir para dar un testimonio evangélico al mundo de hoy, y hace un llamado a la renovación y al crecimiento espiritual. En vísperas del Año Santo de 1975, exactamente el 8 de diciembre de 1974, convoca a la caridad, a la unión recíproca en el espíritu de reconciliación propio del Año Santo, con su Exhortación Apostólica "Paterna cum benevolentia".

El 9 de mayo de 1975, el hombre que tanto sufrió moralmente por la incompreensión de los suyos y físicamente vivió sus últimos años dolorosamente acompañado por una gran artrosis nos dio su exhortación Apostólica "Gaudete in Domino" en donde nos habla de la necesidad de la alegría en el corazón humano y de las fuentes de la alegría cristiana. Nadie más necesitado que él de esa misma alegría.

Y como coronación del Año Santo, el 8 de diciembre de 1975, dió a luz la Exhortación Apostólica "Evangelii Nuntiandi", con la que quiere dar un incontenible impulso evangelizador a la Iglesia, trazando el panorama exultante y múltiple de la acción eclesial hoy día. Mensaje necesario, irreemplazable y que "no admite indiferencia, ni sincretismo, ni acomodados".

Pero por sobre todo no puede quedar en el olvido aquella su "Profesión de fe", que el 30 de Junio de 1968, clausurando el Año de la Fe, pronunció solemnemente en nombre y cual empeño de toda la Iglesia y que se conoce como el "Credo del Pueblo de Dios" y que en palabras del propio Pablo VI fueron dichas para recordar, reafirmar, corroborar los puntos capitales de la fe de la Iglesia misma, en un momento en que fáciles ensayos doctrinales parecían sacudir la certeza de tantos sacerdotes y fieles y que requerían un retorno a las fuentes. El mismo considera a esa sumaria profesión de fe como un acto importante de su magisterio pontificio, sabiendo que sólo con la fidelidad a las enseñanzas de Cristo y de la Iglesia se puede tener esa fuerza de conquista y esa luz de la inteligencia y del alma que proviene de la posesión madura y consciente de la verdad. Y cuando la pronuncia lo hace porque debe cumplir el mandato confiado por Cristo a Pedro, de confirmar en la fe a sus hermanos,

consciente de la inquietud que agita ciertos ambientes modernos, en relación a esa misma fe, y en los que se impugnan o discuten tantas cosas ciertas, originando con ello turbación y perplejidad en muchas almas fieles. Y con ese acto quiere responder de una manera apropiada a la necesidad de luz que experimentan esas mismas almas y cuantas buscan la Verdad “con sincero corazón”.

Luego de haber proclamado la fe a propios y extraños y confirmado a sus hermanos, Juan Bautista Montini descansa en paz. Se acabaron los sufrimientos y las luchas, las angustias y las zozobras. Ahora todo es luz. Ve cara a cara lo que en su vida mortal entrevió en el claro-oscuro de la fe. Sólo permanece su gran caridad.

P. SILVESTRE C. PAUL
Rector del Seminario
Director de MIKAEL

LA VOCACION A LA MUERTE

Las autoridades del Colegio Militar me pidieron una clase sobre la actitud anímica del Militar frente a la muerte. Esa clase inspiró el presente artículo.

I

Vivimos porque Dios nos llamó a la vida, primera y fundamental vocación. Morimos porque Dios nos llama a la muerte, segunda vocación o llamado a la posesión de la Vida eterna.

No son tres eslabones existenciales unidos entre sí, sino sólo dos: la vida y la Vida. La muerte es el indivisible punto final y el también indivisible punto inicial.

Debemos aprender a vivir, debemos aprender a morir.

Entre estos dos polos corre el único lapso de tiempo, otorgado al hombre. El nudo entre el tiempo de la vida y el transtempo de la eternidad es la muerte.

Pero hay diferencias abismales entre la vida y la muerte, que se juegan en el tiempo. Nacemos sin saberlo. Debemos morir sabiendo que morimos. No aprendimos a nacer; debemos aprender a morir.

Quien aprendió a morir —el verdadero aprendizaje de la verdadera vida— ha tocado la alta cumbre, y es superior a la muerte. Ha logrado responder a la vocación a la muerte; se ha sentado y allí queda imperturbable.

II

La muerte no estaba en el Plan de Dios. Dios es Dios de vivos y no de muertos. El pecado introdujo la muerte e imprimió en lo más profundo del ser humano el temor y el terror a la muerte.

Jesucristo rehace el Plan de Dios y da un nuevo sentido a la muerte. En el orden físico ese nuevo sentido tiene una maravillosa expresión: "el sueño del justo", "el sueño de la muerte". En el orden espiritual es la Vida que comienza con la muerte.

La fe nos da admirables certidumbres: nacemos con Cristo, vivimos con Él, morimos con Cristo, resucitaremos con Él.

La muerte es la última gracia del destierro, la que en los umbrales de la eternidad provoca éxtasis y no terror.

III

Pero antes de avanzar es conveniente esclarecer aún más el orden natural en este campo.

La muerte ocurre por la separación del alma y del cuerpo. El alma deja el cuerpo que ha informado. El cuerpo pasa a ser materia muerta, y el alma viva pasa a ser, como enseñan los filósofos, "forma separada".

Sin embargo, queda una exigencia natural del alma por parte del cuerpo y del cuerpo por parte del alma; más concretamente, de tal alma por parte de tal cuerpo y viceversa, substancialmente unidos desde su origen inicial.

De esta realidad brota el instinto de la propia conservación, el más fuerte de los instintos. El ser humano quiere sobrevivir en su totalidad de cuerpo y alma.

Por eso la ruptura que produce la muerte es dura, angustiosa y violenta.

Para superar estos momentos que conllevan un fuerte matiz trágico, está el llamado de Dios a realizar y vivir la vocación a la muerte. El espíritu con que cada hombre puede asumir la muerte depende en gran parte de sí mismo y de la seriedad con que ha pretendido asumir su vocación.

IV

La vocación cristiana es un llamado, una invitación a vivir, en Cristo, la vida de Cristo. A participar en sus misterios. Vocación a la Fe, a la Gracia y a la Vida eterna.

Vamos realizando nuestra vocación a la muerte mientras vamos viviendo a Cristo. Toda vocación es un llamado, todo llamado exige una respuesta. En el fondo del alma se nos infunde una tensión hacia Dios; tensión primeramente natural, luego fuertemente sobrenatural. El Señor nos atrae a Sí mismo con incesante fuerza.

Toda vocación plenamente vivida cuaja en ideal. Y todo ideal tiene su pedagogía. Como el término hacia el que tiende el hombre, hijo de Dios, es "la vida que surge de la muerte", la respuesta debe lograr lo que el Ideal contiene. Entonces la muerte pasa a ser requisito, la condición indispensable para el abrazo de Dios.

Así la muerte se convierte en una gracia, la última, la suprema en el tiempo, y se la llega a amar como se ama a Dios, y como se ama su plan divino en el cual **ab aeterno** nos concibió nuestro Dios.

V

Educarnos consiste en descubrir nuestras propias riquezas personales, latentes en cada ser humano. Debemos reactivar nuestro mundo interno y dinamizar esos dones recibidos.

Querer realizar el misterio de la gracia como incoación de la vida eterna es entregarse con alma y vida a su propia educación sobrenatural.

Es la respuesta del hombre al tan inefable llamado de Dios, a través de la vocación a la muerte.

La vocación a la muerte se va realizando instante tras instante, y su culminación o, si queremos, su plenitud es esa exuberancia espiritual que traducen las grandes figuras bíblicas. La nostalgia de Dios y la nostalgia del cielo es en realidad el "morbus sacer", la enfermedad mística, de la que mueren los santos.

Y junto con las figuras bíblicas y los santos escuchamos la voz de los salmos. "Qué admirables son tus atrios, Señor. Vale más un día en ellos, que mil años en la tienda de los pecadores. Señor, tengo sed de Ti. Soy el ciervo sediento que sólo calma su sed al beberte a Ti, que eres el torrente de delicias".

VI

El hombre mira a la muerte desde sí mismo. Desde allí la ve como una desgracia, como un suceso, como una purificación, una redención, una ofrenda, un éxtasis gozoso.

Para quien no quiere trascender la materia, la muerte desespera, al modo de un naufrago para quien no hay auxilio ni tiene esperanzas de recibirlo.

La muerte es a veces considerada como un suceso inevitable, al modo de los estoicos: "Hay que morir, no hay más remedio".

Vidas trajinadas por el largo dolor, por la angustia de la existencia, ven en la muerte una providencial evasión.

Estas actitudes no son cristianas, tampoco son humanas. Es necesario, al menos, un minimum de elevación y de acatamiento a la Voluntad de Dios.

Si la Fe no ilumina los pasos de la muerte, ésta conduce a la segunda muerte, y ésta sí es desesperante.

VII

La Fe en cambio nos invita a purificar nuestra alma con la aceptación de la muerte, no a la manera de los estoicos, sino como pecadores que salen al encuentro de Dios y que para lavar sus vestiduras nupciales necesitan la inmolación de la propia vida, el mayor de los bienes naturales.

Pero entonces la muerte se presenta como una ofrenda de la propia vida. La aceptación de la muerte es el acto de amor más grande que concretamente puede hacer el hombre.

La muerte en su mismo acto purifica, redime, eleva. La muerte como ofrenda de la vida es la culminación del tiempo dado por Dios y devuelto a Dios según la intensidad de la vocación vivida.

En ese final y en ese comienzo —vida y Vida— el cristiano toma en sus manos —como hombre que vive su conciencia sacerdotal— el don de la vida natural y la ofrece a Dios destruyéndose e inmolándose en reconocimiento a la infinita majestad de Dios y en prueba de su entrega definitiva al Ideal.

Esto nos lleva a la ofrenda en aras de un Ideal cuya raíz es Dios: al servir a la Patria hasta morir por ella.

VIII

El amor a la Patria es sagrado. La Patria no se identifica con el Estado o con la Nación.

Cristo amó a su Patria, sojuzgada entonces por Roma. Dignificó y santificó de este modo el valor "Patria".

El amor a la Patria, que debe ser generoso y leal en cualquier hombre, debe serlo doblemente en el cristiano.

Si morir por la Patria es dulce para cualquier hombre de bien, más dulce lo es para el cristiano que contempla el universo a la luz de la Fe, y a la luz de la Fe considera el Ideal de la Patria.

Este amor a la Patria debe darse en grado eminente y heroico en quienes integran las Fuerzas Armadas de una Nación.

La vocación militar está signada por el riesgo permanente. Riesgo que la Fortaleza espiritual dinamiza y nutre.

En las Fuerzas Armadas debe darse una clara y decidida vocación a la muerte como ideal inherente a su más entrañable Ideal Militar, condición **sine qua non** para vivir el sentido heroico de la vida y para realizarse con el plasma que plasma héroes.

El héroe está hecho de renunciaciones personales, de grandeza de alma, de Fe integral, ajena a toda servidumbre espúrea.

El héroe está situado inmediatamente después que el santo —sin olvidar que todo santo es héroe—, así sea héroe con el heroísmo de la humildad y del silencio.

En una oportunidad Pío XI "canonizó" el heroísmo "del terrible cotidiano". Es decir del monótono deber de cada día.

Por eso no es necesario la efusión de sangre para ser héroe. Basta vivir el terrible cotidiano, sin dejar de cultivar la perspectiva de una senda que exija la efusión de sangre.

De hecho, todo cristiano debe apasionarse por el martirio, ya que no hay amor más grande que dar la vida por quienes o por aquello que se ama.

IX

La oblación del mártir —oblación cruenta— está rodeada de un seductor halo de luz. Esa sangre es el mayor testimonio del amor a Dios. Por lo general al mártir se le ofrece una opción: Cristo o la muerte. Y el mártir prefiere perder la vida para ganar la Vida. Elige la muerte.

Los Santos todos han vivido con matices diversos y con diversos tonos la propia vocación a la muerte.

La muerte de los Santos es la consumación física y mística del "cupio dissolvi".

San Pablo es uno de los arquetipos más fascinantes por su amor a la muerte y por su amor a la Vida. Con qué vigor exclama: "Deseo morir para estar con Cristo. Para mí es lo mejor. La muerte es ganancia", y continúa así su carta a los filipenses con expresiones de mística arrolladora. Lleva la muerte de Cristo —necrosis— en su propio cuerpo y en su propia alma, y la lleva siempre. Está desposado con la muerte de Cristo, y consubstanciado con su Vida. Por eso puede vivir y sentir los mismos sentimientos que tuvo Cristo.

No se pueden leer las Cartas de San Ignacio mártir sin experimentar esas poderosas ráfagas de fuego —vivo en su espíritu— y salir con ese mismo fuego al encuentro de la muerte. San Ignacio quiere ser molido y triturado por las fieras para convertirse en pan para la mesa de Dios. Las aguas vivas, en las que está inmerso su

espíritu, le llaman: “Ven al Padre”, y gozoso, extático, sale al encuentro de Dios.

Todos los místicos padecieron esta divina tortura: morir para vivir. Morir para estar con Cristo. El “muero porque no muero” de Santa Teresa de Jesús es uno de tantos testimonios.

La mística de la muerte no nace de la muerte ni acaba en ella.

Es indudable que la muerte tiene algo de un salto al vacío. Pero si aprendemos a salir “al encuentro del Señor”, recordando aquello del Apóstol “que nadie sabe ni vio lo que Dios tiene preparado para los suyos”, el salto en el vacío conlleva la absoluta seguridad de que en el fondo de ese vacío está Dios con sus brazos abiertos para dar comienzo en ese mismo instante al día sin ocaso.

X

Nadie como Jesús ha vivido la vocación a la muerte. Él es el prototipo para todo hombre. La nostalgia por el Padre lo acompaña siempre.

Su vida es redentora. Es el Hijo de Dios, hecho hombre. Y como hombre, divinamente perfecto. Su vida tiene un destino, una razón de ser. La conciencia de su misión redentora produce en su interior el ansia creciente de un bautismo de sangre.

Él se sabe grano de trigo destinado a una doble muerte: en el surco y en la molienda, triturado hasta convertirse en blanco pan, en el Pan de Vida. Él conjugó en Sí mismo la doble realidad: del grano que surge espiga, y del grano maduro convertido en pan.

Si en su pasión tembló su cuerpo y se estremeció su espíritu, si rogó al Padre que de ser posible apartara el cáliz de sus labios, fue para asegurar al mundo que había asumido en carne propia todo el dolor, toda la angustia de todos los hombres.

Más aún: asumió entonces la muerte de cada ser humano. Varón de dolores, quiso experimentar todo el contenido oscuro que se oculta en la muerte de todos los hombres.

Nos mostró en primer lugar a qué precio fuimos comprados, y en segundo lugar nos dio el testimonio vivo de sus Bodas de Sangre con toda la humanidad allí en la Cruz.

Al anunciar —puesto su espíritu en manos del Padre— que todo estaba consumado, la muerte quedó vencida por la Muerte.

Allí en la Cruz ha cumplido su misión, ha sellado su Vocación. Todo se ha consumado, todo se ha cumplido, con la soberana gran-

deza que tiene esta expresión. Desde la Cruz ha dictado al mundo la gran lección. Así se ama y así se muere. A partir de la mañana de la Resurrección ha quedado inscripto en el corazón de cada redimido la sublime ruta: “por la muerte a la Vida”.

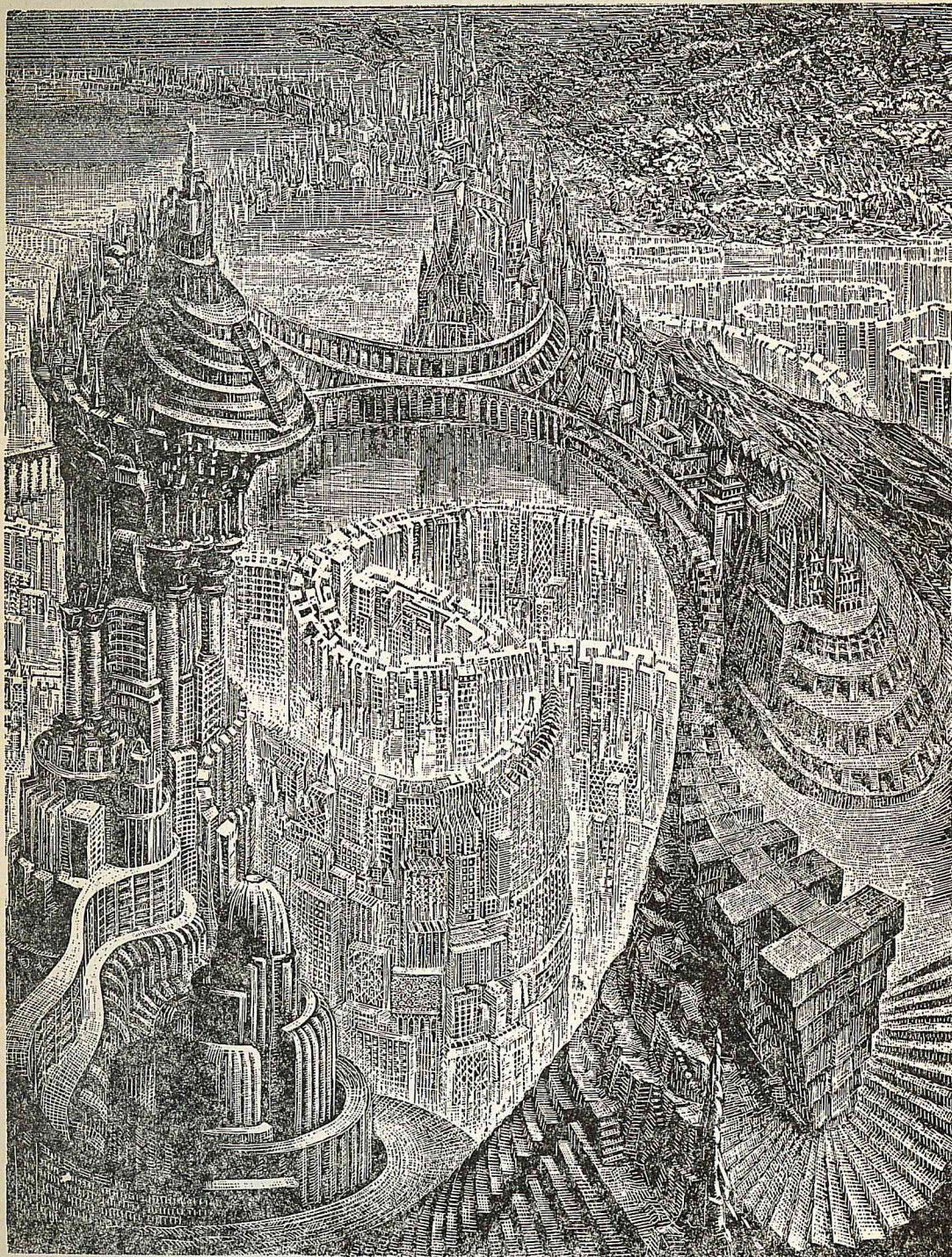
Se impone una síntesis. Es la de San Pablo —el cantor de la muerte y de la vida— en el capítulo cuarto de su segunda epístola a los corintios. Se trata de un haz de fuertes expresiones físicas, éticas y místicas.

“En todo con estrecheces pero no coartados, perplejos pero no descarriados, postrados pero no perdidos, constantemente llevados al estado de muerte de Jesús en nuestra carne mortal, para que la vida de Jesucristo se manifieste en nuestro cuerpo.

“Siempre estamos entregados a la muerte, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal”.

† **ADOLFO TORTOLO**
Arzobispo de Paraná





EPISTEMOLOGIA Y UTOPIA

Aun antes del éxito del pensamiento marxista en amplios sectores del panorama especulativo de Occidente, la propagación del pensamiento utópico constituía un verdadero acontecimiento intelectual. Se me podría quizás considerar pretencioso si defino una vez más la esencia del pensamiento utópico y luego aplico dicha definición a algo totalmente nuevo. De todos modos ello es inevitable, pues quisiera investigar el fundamento epistemológico sobre el que, consciente o inconscientemente, descansa el pensamiento utópico. Debe quedar en claro que nos ocupamos aquí de un tipo de pensamiento que no sólo fue representativo durante determinados períodos, como el Renacimiento (piénsese en Tomás Moro) o el siglo XVIII (piénsese en los muchos viajes ficticios tras islas ideales), sino que atraviesa la entera historia de la especulación y se manifiesta bajo máscaras diversas y variados géneros literarios.

Existe un acuerdo casi total en considerar que el pensamiento utópico no es una mera especie de inofensiva fábula poética, ni el resultado de esfuerzos llenos de fantasía para defender una posición social progresista. A este respecto ya en otra parte he sostenido que un análisis más preciso del pensamiento utópico revela secretos deseos de una tiranía absoluta y ocultos proyectos de un cambio radical. Se trata, en síntesis, de esfuerzos especulativos para cambiar la estructura de la condición humana, así como la constitución misma del ser. El proyecto del pensador utópico permite a éste, cual poseedor de una clave para la radical transformación del mundo, obtener el paso de una estructura ontológica a otra diversa. Él escudriña la historia con la intención de descubrir aquel mecanismo que manifiesta los secretos de su dinámica, y explicarlo en el sentido de un proceso de maduración. Finalmente el pensamiento utópico proporcionará todos los medios para conducir el proceso a su deseada fase final.

Se nos dice con frecuencia que un sistema utópico se excogita

en orden a edificar una sociedad bajo condiciones óptimas de abundancia, paz, armonía y amor. Sin embargo casi nunca se nos advierte acerca del precio de esta felicidad, puesto que la Utopía, forma de gobierno fija, rígida y establecida para siempre, carece de historia, carece del brillo y la miseria que caracterizan los debates y decisiones morales, ignora la degeneración, pero también el progreso. Por lo general la Utopía es presentada como una contraimagen positivamente valorada frente a la realidad histórica normal que incluye trastornos, guerras, revoluciones, así como miserias y conflictos. Así por ejemplo la "Utopía" de Tomás Moro o "Etats et Empires de la Lune et du Soleil" de Cyrano o, en este siglo, "Crucible Island" de Conde Pallen, y por supuesto las numerosas utopías renacentistas, los reinos escatológicos y las islas imaginarias descritos por los escritores de los siglos XVII, XVIII y XIX.

Se observa en todas estas utopías (¡luego se verá la importancia de esta observación!) la ausencia absoluta de cualquier tipo de pasión, ya sea la pasión de la propiedad, del poder, de la ambición o del instinto. En la "Utopía" de Tomás Moro, los ciudadanos cambian cada dos años sus viviendas y allí dejan todos sus bienes; de todos modos las puertas permanecen siempre abiertas. En el utópico Reino de Cyrano los médicos oficiales revisan a cada pareja al anochecer y establecen el número de los actos de amor autorizados. En "Crucible Island" de Pallen los niños recitan un catecismo según el cual el Estado es el único creador y protector del ciudadano; éste por sí mismo no es nada.

Dicho de otro modo: La Utopía no es comunista simplemente porque el autor, por pura casualidad, tiene una especial predilección por la posesión común de bienes, mujeres y niños, sino porque la lógica de la Utopía exige que la individualidad se disuelva juntamente con las pasiones, la privacidad, el ser-persona.

Todos los aspectos de la especulación utópica se encuentran en las obras mencionadas. Pero hay por cierto utopías aún más desarrolladas, en cuyo estudio los nombres de Hegel, Marx, Condorcet, Comte, Sartre y otros acuden a la mente. Estas Utopías —Imperio mundial, sociedad sin clases, paz perpetua, tercera edad de la ciencia positiva, humanidad comunitariamente reconciliada, que aún la libertad existencialista con la abundancia económica del marxismo— son altamente desarrolladas, porque no solamente proponen un estado utópico, sino que también explican cómo alcanzar ese estadio final de maduración definitiva y del fin de la historia. Expliquemos brevemente este tipo de Utopía recurriendo al sistema de Ernst Bloch.

Para Bloch la historia de la filosofía es la historia de la Utopía, el proceso de maduración del Sujeto (S), en cuyo transcurso obtie-

ne éste poco a poco su Predicado (P) completo. La fórmula propia de Bloch dice: "S no es aún P", la tesis no ha alcanzado todavía su plena consumación en la síntesis definitiva, o como lo expresa Bloch de otra manera: "La esencia y el fenómeno aún no se identifican". Bloch afirma que desde el punto de vista histórico la filosofía, así como su inseparable compañera la Utopía, ha seguido un proceso progresivo: a partir de las religiones astrales, puramente exteriores, pasando por Cristo, que interiorizó la religión en la comunidad de los fieles, llegó hasta superar a Cristo, allí donde la diferencia entre lo interior y lo exterior desaparece por fin completamente.

¿Qué podemos aprender de Bloch en lo que atañe al modelo utópico de la especulación, que él representa de manera tan típica? Ante todo, que la historia en su comienzo carecía de sentido, que más bien fue alcanzando **progresivamente** su sentido, y que este sentido no sólo fue conocido por un revelador, sino también en un determinado punto del proceso de maduración histórico-temporal. Durante el estadio de las religiones astrales, por ejemplo, el sentido utópico no aparece todavía claro: mientras más primitiva sea la época, será tanto más exclusivamente la época de la pura tesis, muy lejana aún de la síntesis. Lessing, por ejemplo, creyó que en el siglo XII los contemporáneos del abad Joaquín de Fiore intuitivamente habían comprendido de manera correcta el proceso de maduración de las edades, pero que ellos mismos no estaban todavía maduros para comprender su propia posición en el interior de este proceso. Por otra parte, Lessing consideró su propia época, la del Iluminismo, como "más madura" que el siglo XII, mejor dicho, plenamente madura y preparada para el amanecer de un estado ideal. Pero resulta que Joaquín creyó exactamente lo mismo de su propio siglo, cuando fijó la fecha para la última transformación en el año 1260, es decir aproximadamente medio siglo después de su fallecimiento.

Este tipo de pensadores es de hecho bastante frecuente; no obstante a nadie se le ocurre calificarlos en una categoría especial. El Abad Joaquín, Giordano Bruno, Paracelso, Valentín Weigel, Hegel, Nietzsche son, según todas las apariencias, pensadores completamente diversos entre sí, y sin embargo se hallan acordes en la suposición de que el intelecto humano es por lo general incapaz de comprender los más profundos misterios del ser y que sólo será capaz de ello cuando la dinámica de la historia haya alcanzado la madurez —en el tiempo X, bajo las circunstancias Y, en el espíritu de Z. Con precaución Hegel y más tarde abiertamente Feuerbach expresaron la misma idea, a saber, que Dios, el "extraño individuo" que anteriormente fuera proyectado por una humanidad inmadura, en una hipotética transcendencia, **ahora**, en la madura plenitud del siglo XIX, debe ser de nuevo reabsorbido por una humanidad plenamente inteligente y adulta.

Estas son, a mi parecer, observaciones decisivas, porque nos ayudan a distinguir entre el verdadero filósofo y aquel a quien preferiría denominar el "especulador utópico". El primero acepta la universal validez de la constitución del ser y la posibilidad de que éste sea suficientemente conocido por la razón —al margen de cualquier consideración de una determinada fase histórica. El segundo considera la razón como una especie de substancia sutil, etérea o incluso material, que es una sola cosa con la substancia de la historia, que madura juntamente con ella y que puede alcanzar su plenitud sólo en el sistema de un determinado pensador. El espíritu de este pensador es, pues, el lugar privilegiado de la madurez de la historia y de la razón.

En verdad cree el especulador utópico que la historia universal no es otra cosa que la madurez de la razón (o del espíritu), por lo que para él Filosofía e Historia simplemente coinciden. De este modo Historia y Filosofía culminan juntas, hic et nunc, en un saber absoluto. Es evidente que al decir esto estoy aludiendo al sistema hegeliano, pero lo que afirmo es asimismo válido —salvo en algunos puntos— para otros sistemas, desde Joaquín de Fiore hasta Teilhard de Chardin. Estos sistemas varían, conforme al personal estilo con que cada pensador concibe la esencia de la **substancia-en-vía-de-maduración**: para Joaquín de Fiore es el puro espíritu evangélico, para Lessing la educabilidad del género humano (Aufklärung), para Hegel el espíritu universal, para Fichte la voluntad, para Marx la materia universal, para Bergson y Teilhard la materia en su purificación evolutiva, para Bloch la plenitud de la utopía religiosa o el principio-esperanza.

Es digno de señalarse que el especulador utópico no sólo tiene la pretensión de haber descubierto la ley de la historia (como p. ej. un Vico, un Spengler, un Toynbee), sino también que ésta no hubiera podido ser descubierta por ningún otro y en ningún otro tiempo. Esto es así, porque la substancia del universo debía madurar, para que se hiciera manifiesta mediante la razón, en una especie de Revelación especulativa. ¿Qué significa esto? Significa que el especulador utópico no quiere ser incluido en el número de aquellos pensadores que sólo se aproximan al verdadero saber. El cree, más bien, poseer el saber (**gnosis**) absoluto; no un saber discursivo, sino un saber de otra especie. Enseguida veremos de qué tipo de saber se trata.

El proceso de maduración biológica, cuyo punto orgánico de culminación es el especulador utópico, tiene por supuesto sus propias leyes. Unos las llaman dialéctica, otros evolución, otros espiritualización, humanización u hominización (Teilhard), divinización (Bergson) y aun socialización. Nietzsche las denomina transmutación de todos los valores; Heidegger, develación progresiva del ser.

La maduración sería saber absoluto, y por eso no es discursivo en sentido estricto. Saber discursivo es aquel que usted y yo tenemos que emplear constantemente ya sea en el ámbito de la ciencia, ya en el de la vida diaria; se funda sobre el reconocimiento de que el saber está situado entre un **sujeto** que conoce y un **objeto** cognoscible, y que el primero alcanza al segundo —según Aristóteles mediante la abstracción de la forma inteligible, según Wittgenstein mediante las reglas del lenguaje, según Lenin mediante una imagen fotográfica, según Husserl mediante la puesta entre paréntesis del yo, etc. Todas estas son posibilidades más o menos adecuadas para alcanzar el saber discursivo. Es allí donde de hecho se encuentra su diferencia decisiva con el saber absoluto: en este último sujeto y objeto no permanecen separados y diversos, sino que se **amalgaman** en uno, para luego desaparecer ambos en la **conciencia total**. Se observa aquí la negación del valor y de la validez del mundo con excepción del espíritu: una típica posición gnóstica.

La ambición no filosófica del especulador utópico consiste en acelerar el proceso de madurez del mundo hacia un estado de plenitud, donde el sujeto y el objeto se confunden en uno. El objetivo final es la **promoción ontológica** de la substancia universal, que luego la correspondiente **promoción noética** del mismo pensador utópico atrae hacia sí. El proceso comprende la aceleración de la amalgama de sujeto y objeto, pero también la aceleración de la amalgama de todos los otros contrarios en una generalizada **coincidentia oppositorum**. Por ello el especulador utópico se comporta como el alquimista. Mientras que éste realiza en un horno fundidor la amalgama, p. ej. del mercurio y el azufre, para lograr un "matrimonio químico" entre substancias con opuestas cualidades, el especulador utópico emplea el espíritu como horno de fundición para la amalgama de los elementos opuestos del saber. El estudio de la literatura alquímica de la antigüedad y de la Edad Media, lleva a la conclusión de que lo que concretamente quiere obtener el alquimista en su horno, corresponde con gran exactitud a lo que noéticamente quisiera obtener el pensador utópico en el laboratorio de su espíritu; el espíritu es considerado como un privilegiado horno de fundición de la madurez lógica.

Analicemos más cuidadosamente esta cuestión. Un cierto tipo de pensadores —y no me refiero aquí a los místicos— quiere trascender los límites del saber discursivo. ¿Qué es lo que se opone a ello? ¿Qué se oponía p. ej. al **amor intellectualis Dei** de Espinosa? Las pasiones, que extravían a los hombres, que obnubilan su inteligencia, que los empujan hacia el mundo de la materia y de la carne, fundamentos ambas por igual de su racionalidad, y así los individualizan. Conocemos el odio gnóstico contra la carne y, como secuela de ello también, p. ej., contra la Encarnación de Dios o contra la multiplicación de los hombres. Pero no olvidemos que los gnósticos odiaban

también la individualidad, como principio de la diversidad del ser, y trabajaban para lograr su desaparición en el espíritu divino. Por eso van juntas la desaparición de la individualidad y la de las pasiones: es un hecho inseparable. Para eliminar la individualidad, es preciso que antes las pasiones sean reprimidas. Las pasiones son producto de dos elementos: de uno que apetece y de otro que es apetecido. La supresión de las pasiones depende de la neutralización de los contrarios, de la eliminación de la diferencia y de la alteridad.

Para los alquimistas la reconciliación de los opuestos se obtiene mediante la piedra filosofal, denominada también **materia espiritualis**. Esta misma piedra es producto de una reconciliación fundamental. Según otras escuelas mágicas y herméticas, la eliminación de las pasiones resulta simbolizada y consumada en la imagen del hermafrodita. Piénsese en algo así como un marimacho, representado frecuentemente en forma de un cuerpo hermafrodita con dos cabezas, masculina una y femenina la otra. Para las antiguas corporaciones de mineros, escriben Mircea Eliade y Titus Burckhardt, el oro servía como medio para obtener la maduración de los demás metales y consiguientemente la del mundo entero. Todos estos prácticos —alquimistas, herméticos y mineros— son poseedores de un saber secreto, que los ayuda a obtener la disolución o la maduración de los elementos. Sin embargo, ni la piedra filosofal, ni el hermafrodita, ni el oro constituyen su objetivo final. El objetivo final es la fuerza de éstos para cambiar el mundo, su fuerza talismánica. De igual modo, el objetivo de los prácticos utópicos no es el saber absoluto, sino la fuerza que el saber absoluto ofrece para transformar la estructura del mundo. Los proyectos especulativos del práctico utópico representan el período de gestación de un nuevo orden ontológico y con ello el de un nuevo mundo. Igual que el mago hermético, el alquimista y el minero, el práctico utópico necesita un laboratorio privilegiado, un horno de fundición espiritual, en el que pueda poner en movimiento las fases finales de la madurante totalidad.

¿Qué pueden enseñarnos estas reflexiones sobre la esencia de la Utopía? En primer lugar, que la Utopía es **nada**. Sus caracterizaciones, como un **pays de cocagne** sin trabajo y con abundante comida, son sólo ilustraciones secundarias de aquella felicidad que sobrevendrá para la humanidad cuando hayan sido eliminadas todas las contradicciones. Por consiguiente, no es la Utopía una sociedad de seres humanos, ni puede en modo alguno pasar como ideal o como modelo, pues sus ventajas, si es que realmente son tales, deberán ser compradas al precio de una inmovilidad impensable para los hombres, de una regimentación insoportable y antinatural.

Pero ¿qué es entonces la Utopía? Una gigantesca empresa especulativa cuyo fin es realizar la fase definitiva de la plena madurez. Es un producto mágico, en el que todos los contrarios se han fun-

dido y entremezclado, en otras palabras: en el que todas las pasiones han sido eliminadas, así como también la libertad y la espontaneidad del hombre. Es un lugar frío, en el que todos en su conjunto son igualmente indiferenciables, porque el ontológico y noético **ser-otro** y con él también la multiplicidad y la diversidad quedan suprimidos. La Utopía es el analogado intelectual de la piedra filosofal: conduce a la disolución y a la transmutación del género humano, así como la piedra filosofal produce la disolución y la transmutación de los metales. Pero significa asimismo la supresión de la posibilidad de un pensamiento ulterior, así como también de la filosofía. El lugar de la filosofía no lo ocupa ningún otro método intelectual, sino la misma Utopía, algo así como cuando Marx afirma que la filosofía será reemplazada por el proletariado. Antes nos ayudaba la filosofía, con el eterno **otro** que había que resolver, tanto en lo que se refiere a Dios, a los últimos problemas, al dilema moral, como en lo que atañe al rico universo de las formas, colores y substancias. El saber utópico resuelve su problema al eliminar el otro concepto e incorporárselo mediante el proceso especulativo de disolución. Toda contradicción cesa, como la lucha de clases, o la contienda entre los imperios mundiales o el antagonismo entre los hombres en indigencia (Sartre) —pero con ello termina también el juego del amor y de los sexos, la competencia de los talentos, la rivalidad de las ambiciones, el impulso hacia lo mejor.

Se puede reprochar a este tipo de argumentación el que mencione la filosofía, la religión, la alquimia y la magia, pero no el fenómeno político o, al menos, el tema político, que por cierto se halla presente en las Utopías, desde Platón hasta Tomás Moro, desde la **Kosmopolis** de la Stoa hasta la **paz perpetua** de Kant y de allí en adelante. Efectivamente, yo pienso que la Utopía no es un concepto político, sino un hecho mágico. No niego, por supuesto, que organizaciones y formas de gobierno, que hasta ahora jamás fueron probadas, puedan y deban ser imaginadas, planeadas y realizadas. Sólo me limito a afirmar que el fin del especulador utópico no es la reforma de instituciones y regímenes defectuosos, como tampoco la proposición de nuevas, e incluso revolucionarias formas, sino la creación de una sociedad ideal como marco condicionante para el saber total y para las consiguientes operaciones mágicas de carácter totalista.

Esto aparece con bastante claridad en el sistema hegeliano, donde el saber absoluto señala el final de la filosofía así como el final del proceso del Estado mundial, es decir, de la política. El retorno del espíritu sobre sí mismo no es para Hegel un mero acontecimiento intelectual, sino que significa más bien el fin de la historia. El hombre no deja por cierto de actuar en la esfera pública, pero sus acciones carecen de significación histórico-política. Los gnósticos afirmaban lo mismo: La política es sucia, porque se ocupa del orden y la reorganización de apetitos y ambiciones de base material. Por

eso debe ser suprimida y lo será mediante la restauración gnóstica de la espiritualidad en Dios, quien fue despojado por el creador arquitecto del universo, el demiurgo. Algo semejante sostiene Ernst Bloch: "La historia universal es un experimento dirigido hacia una sociedad buena y justa... un Punto Omega, en que ser y aparecer encuentran su identidad". En su temprana obra sobre Thomas Münzer cita elogiosamente a los discípulos de los profetas que creían, entonces, construir una "Jerusalén luminosa", donde el mal de la creaturidad sería eliminado en la mística república sin leyes ni reglas. Tanto en el sistema de Bloch como en el de Sartre la Utopía se anuncia con el derrumbe de los "muros de separación", no sólo entre razas y naciones, sino incluso entre los mismos individuos en una sociedad cuya estructura reproduce la aceptada operación de un nuevo saber. La **Civitas solis** de Campanella, p. ej., no es un caso de planeamiento de una ciudad en el tardío renacimiento, como sus mapas podrían sugerir al no iniciado. Es más bien un talismán, elaborado con el mayor esmero por el mago. Los nombres de los astros, de los dioses, de las ciencias herméticas y de los profetas, son empleados en la planificación de las calles, murallas y edificios, para acrecentar hasta el máximo el potencial manipulable de fuerzas mágicas en la vida de los ciudadanos. Este modo de acercarse al objetivo final mediante la magia no está tampoco ausente en el sistema marxista. Marx enseña que el hecho de la división de la sociedad en clases tiene consecuencias noéticas, allí donde el proletariado, separado de la naturaleza por el trabajo asalariado y el fetichismo de los bienes de consumo, no es consciente de su situación. La sociedad sin clases es una adquisición especulativa, pues en ella la materia recupera la integridad mediante el armónico bienestar de los ciudadanos.

En síntesis, la sociedad utópica —sea la de Giordano Bruno, de Agripa von Nettesheim, de Valentín Andrea o de Sebastián Mercier y otros— es ontológicamente diversa de las sociedades políticas que conocemos por experiencia. Más aún: La Utopía es un mapa del perfecto estado ontológico, que no sirve para el **status creaturae** sino para seres ontológicamente superiores. Es una fuerza demoníaca encarnada en la Ciudad, cuyos habitantes poseen la **plenitudo intellectualis**, como aquéllos de la "tercera edad" del Abad Joaquín: están "satisfechos" en el sentido hegeliano. Después que ontológica y noéticamente han sido sacados de la simple condición humana, también su espacio vital se eleva a un plano **metapolítico**. El edificio de la Utopía aparece así como sello de esta transformación y el arquitecto utópico como el demiurgo en el umbral de una tierra deshumanizada.

Tenemos que preguntarnos ahora por qué los pensadores utópicos y los ideales utópicos gozan de tal preferencia en la actuali-

dad. ¿Hay algún tipo de supuestos ontológicos para una tal preferencia, o nos encontramos ante una moda superficial?

Enteras formas de gobierno descansan hoy sobre ideales utópicos, y lo primero que hacen los utopistas cuando llegan al poder es suprimir la política como "arte de lo posible" en favor de una reglamentación absoluta y de una planificación científicamente calculada. Se puede considerar a los jefes de estas formas de gobierno como "individuos superiores" tanto ontológica como noéticamente: ellos poseen el monopolio del saber absoluto, al mismo tiempo que la Utopía por ellos edificada es un ente metapolítico, por encima del ámbito de las disputas, de los fracasos y de las imperfecciones. Los jefes enseñan que el mundo se encuentra ahora en el umbral de la maduración definitiva y que la sabiduría de la época va a ser reemplazada ahora por la gnosís de un estrato de población particularmente bien dotado. Se oye decir: "el Partido es la vanguardia de la Historia", sus decisiones son las de la historia misma: él es la verdadera obra mágica y él posee fuerzas ocultas, él cambia todo lo que toca. Por otra parte se dice también que el Estado será suprimido, así como la diferencia de clases y la lucha de clases; ya no habrá diferencia alguna entre los ciudadanos, todos serán fusionados en una unidad monolítica en el horno de fundición del Partido. Esto se demuestra en los resultados electorales así como en la uniformidad lograda en todas las coyunturas importantes. Por eso no es de ningún modo sorprendente que los regímenes totalitarios se rijan según aquel esquema que he intentado describir arriba. A primera vista podría parecer extraño que el esquema utópico goce de tantas preferencias en las sociedades donde el ideal totalitario no está oficialmente consolidado. Pero es que hay motivos para la progresiva difusión de la estructura del pensamiento utópico también en Occidente.

Pensemos que la mayoría de los importantes sistemas filosóficos de los dos últimos siglos han seguido el modelo utópico. Al menos desde Kant, pasando por Fichte, Hegel y Schelling, hasta Nietzsche, Husserl y Heidegger, se da una tendencia a rechazar el saber discursivo en favor de una especie de frío misticismo, que se expresa en subjetivas opiniones de escuela. Naturalmente no resulta posible ofrecer aquí un panorama, ni siquiera sucinto, del pensamiento filosófico que se fue elaborando a partir de Kant, pero tomemos conciencia al menos de la general desconfianza, y aun del ataque contra la razón y el mundo extramental que se expresa en los pretenciosos sistemas hodiernos. Tal vez el más pretencioso de estos sistemas sea el de Heidegger. Por cierto se atribuye la restauración de la ontología al gran pensador recientemente fallecido, ya que él habla del Ser con tanta estima. Pero no olvidemos que ese Ser de ningún modo es accesible al saber discursivo, que ese Ser sólo se revela aquí y allí, y por tanto sólo puede aproximarse a él el "pas-

tor", el único privilegiado intérprete filosófico. La razón, enseña Heidegger, falsifica el discurso sobre el ser, empuja al que de ella se sirve hacia la "impropiedad". Por lo demás, Heidegger denomina a la filosofía "un viaje hacia el Ser" —término de ningún modo diferente al de los viajes mágicos de los herméticos del Renacimiento para alcanzar las esferas del poder más allá de los astros.

Paul Tillich parece tener razón cuando denomina Utopía la heideggeriana revelación del puro Ser, a la que Heidegger mira fijamente, igual que un profeta sobre la montaña sagrada. Si esta revelación se realizara de verdad, comenta luego Tillich, habría llegado a su fin la era de la metafísica, la era en la que el hombre se prendía a las formas del ser en lugar del puro ser. Tillich se refiere a las "ocultas utopías" de los existencialistas, a algo, por otra parte, que en el caso de Sartre ha sido aceptado en círculos notorios e influyentes.

Pensemos también en Nietzsche, cuyas obras, junto con las de Heidegger ocupan el primer puesto en las listas de best-sellers y en los estantes de las librerías. Nietzsche es aquel que preguntaba si la razón no podría ser reemplazada por las pasiones. Con esto pensaba él ante todo en la voluntad de poder, un nuevo principio ontológico, que introduce al **devenir**, en lugar del **ser**, como nueva estrella en el firmamento filosófico. Nietzsche era enteramente consciente de esta total revolución ontológica y noética. En carta a Franz Overbeck escribe: "Yo soy aquel que hará saltar en dos la historia de la humanidad"; y a Peter Gast: "Yo voy a hacer literalmente explotar la Historia"; y a Georg Brandes: "Yo soy el destino mismo". No son éstas expresiones del loco; todas las citas datan del año 1888.

Se podría por cierto observar que ni Heidegger ni Nietzsche son pensadores políticos. Exacto. Para mí son "especuladores utópicos" que sobreacentuaron los componentes subjetivos y, dentro de esta categoría, sus propias ambiciones alquimistas de una transformación radical. Ellos concluyen la tradición subjetivista, que comenzó con Descartes y fue coronada por Kant, con un impetuoso crescendo. Bajo tales circunstancias, ¿es todavía sorprendente que sus epígonos y el gran público universitario practiquen la adoración del Yo y consideren los corredores de la política como si fueran los laberínticos senderos del saber mágico, cartografiado por el sujeto?

No debemos olvidar que si la filosofía descuida la plena realidad del mundo exterior y lo declara incognoscible, otras disciplinas la siguen, y entre ellas la política. Las instituciones, el Estado y el bien común aparecen en consecuencia como algo igualmente irreal, cambiante a placer, como instrumento y objeto de manipulación. ¿Qué cosa más lógica entonces que, en lugar de retornar a las verdaderas instituciones, los hombres se inclinen hacia construcciones ideales, como las de un Sartre o de un Marcuse, o incluso las de un Sade, o de alguno de los innúmeros discípulos de Marx? No es por

casualidad que hoy presenciamos una verdadera moda de lo mágico y, en el ámbito de la literatura seria, la popularidad de autores como Hermann Hesse, que unen los juegos herméticos con una Utopía mística. Tampoco es casualidad si los discípulos de los utopistas políticos se vuelven hacia el terror político.

THOMAS MOLNAR

ORACION DEL FELIGRES

*Porque te vea expoliada
no voy a quererte menos;
de llanto mis ojos llenos
no torcerán la mirada;
la fe no precisa nada
que por gala te decore;
para que en el yermo adore
me basta acatar tu voz,
pero, por amor de Dios,
no me pidas que no lllore.*

CARLOS A. SAENZ

NOTA SOBRE LA POSESION DE LA VERDAD

La pretensión de "estar en la verdad", de "tener la verdad" indigna a mucha gente que replica: "Eso es orgullo" o también: "Entonces, todos los otros están en el error", etc... En la medida en que tal prejuicio es curable, tratemos de eliminarlo aclarando algunas confusiones.

1. Pensar, por razones **bien fundadas**, que uno está en la verdad no es de ningún modo índice de **orgullo**, sino —por sorprendente que esto pueda parecer a algunos— de **humildad**. El conocimiento humano, en efecto, precisamente en cuanto **limitado e imperfecto**, no constituye la realidad, sino que debe **someterse a ella**. La verdad es el acuerdo entre el espíritu y la cosa conocida. Cuanto más **modesto y fiel** sea el espíritu humano, tanto más probabilidades tendrá de **ver** que la realidad (científica, filosófica, teológica) se descubre ante él, gracias a una especie de **ascesis de la inteligencia y de la voluntad**.

2. "Conocer la verdad", "estar en la verdad" es considerado por algunos de nuestros adversarios de una manera **tan estúpida** que uno se pregunta si a veces esta confusión que cometen no es **voluntaria**. Disipémosla sin embargo:

a) "tener razón", "estar en la verdad", "poseer la verdad", no significa **en absoluto** ni que el filósofo o teólogo que afirma poseer este privilegio sepa todo y que **no se equivoque nunca en nada**, lo que sería **pura y simplemente grotesco** (y sin embargo, ¡es lo que algunos parecen creer!),

b) ni que su doctrina no contenga **ninguna obscuridad, ninguna franja inexplicable**, o que agote totalmente la realidad en todas sus profundidades. "Hay más cosas en el cielo y en la tierra, Horacio, de lo que puede soñar vuestra filosofía" (Hamlet). **Nada más verdadero**. También aquí, un "dogmático" sabe afirmar cuando hace falta, y respetar el misterio dondequiera lo encuentra. (¿Hará falta repetir, por enésima vez, que la expresión escolástica "adaequatio rei et intellectus" no significa **de ninguna manera** "correspondencia absolutamente perfecta entre la cosa y el pensamiento", sino relación de conformidad **objetiva y válida, aunque limitada**, no siendo ningún conocimiento humano **exhaustivo**?).

c) Eso no significa **tampoco** que fuera de la doctrina que se defiende **todo sea falso en las doctrinas adversas**. Los filósofos tomistas no piensan **en absoluto** cuestionar que haya verdades en Berkeley, Kant, Hegel, Marx, Bergson; los teólogos católicos no quieren negar en modo alguno que haya verdades en el protestantismo, en el judaísmo, en el brahmanismo. **Pero la cuestión que se plantea es muy distinta**. Se trata de saber si esas verdades están, por así decir, a su gusto, en libertad, y **como en su casa**, en las doctrinas adversarias. Ahora bien, lo que pensamos es que esas verdades no cumplen allí sino un papel **parcial, fragmentario, incompleto**, que están envueltas por errores flagrantes que las **deforman, falseando su verdadero alcance**; y que de este modo, lo que domina en una doctrina **falsa**, y por lo cual corre el riesgo de ser propiamente desastrosa, es el **espíritu** de esta doctrina, espíritu de **error** y de **negación**.

Ejemplos: El judaísmo y el islamismo insisten siempre en la **unidad de Dios** (lo cual es verdad), pero lo hacen intencionalmente, de un modo **unilateral**, que excluye el dogma cristiano de la Trinidad. Lutero insiste en el hecho de que la gracia **sola** justifica y, en estado bruto, esta fórmula es verdadera. Pero **en él**, esto excluye la economía católica de los **sacramentos**, etc....

Igualmente, Kant ve con justeza que el conocimiento es **activo**, pero concibe esta actividad como **ciega y constructiva, que no alcanza al ser**. Marx ve bien el papel con frecuencia demasiado desconocido del factor económico. Pero le adjudica un alcance exclusivo e inaceptable, etc.... Todo no es falso, en detalles, en las doctrinas, pero **el espíritu lo infecta todo**. Si esas verdades son admisibles y asimilables, lo son **con la condición** de que sean extraídas de esas falsas doctrinas (por consiguiente, **primero** crítica del error) y en cierto modo sean **"bautizadas"**, repensándoselas en otra perspectiva.

3. Estas pretensiones, a pesar de ser tan limitadas, chocan todavía a algunos. Es porque no creen en la **posibilidad** para el espíritu humano de alcanzar la **verdad** con **certeza**. Son **escépticos** o **relativistas** por temperamento. No hay que pensar que tal actitud sea el máximo exponente de la cultura o de la inteligencia. Hay allí, por el contrario, **una pura y simple anemia** (o impotencia) **intelectual**. El escepticismo no es una posición **normal**. La historia del pensamiento, como la patología mental, muestra en él una degradación del espíritu, una impotencia para cumplir nuestras **funciones intelectuales**. Tal actitud debe corregirse y reformarse mediante una **verdadera reeducación moral, intelectual y espiritual**. No hay que hundirse beatamente en ella, si se quiere ser verdaderamente hombre. Algunos dicen cuando escuchan a alguien que les expone una doctrina determinada: "Él dice esto, es su punto de vista, pero **otro diría otra cosa** sobre la misma cuestión". Quienes esto dicen muestran a las claras que son subjetivistas hasta los tuétanos, incapaces de considerar **por sí mismos el contenido de una doctrina** (punto de vista del **objeto estudiado, del ser**) y capaces sólo de considerar el **sujeto que juzga, que se sirve de su inteligencia**.

LUIS JUGNET *

* Sobre el autor de esta Nota, cf. MIKAEL nº 15, pp. 81-118. Los subrayados son del mismo Jugnet.

S. S. PABLO VI *

El día de la Transfiguración del Señor nos tomó de sorpresa la noticia del fallecimiento del Santo Padre, S. S. Pablo VI.

A pesar de sus años y sus achaques, y de que él mismo nos hablaba últimamente con cierta frecuencia de su próxima muerte, nos habíamos acostumbrado a su figura frágil, doliente y lúcida; a su mirada, que llegaba a nosotros a través de la pantalla, viva y profunda; a su palabra sencilla, nítida e iluminadora. Se había convertido en una necesidad. Nos daba seguridad, dirección, razón de ser. Su plática semanal, más que lectura acabó siendo oración habitual. Sabíamos que a través de ella el Señor se hacía contradictorio con nosotros.

— La conmoción que ha producido su muerte ha sido general. Como lo ha sido siempre por el fallecimiento de un Papa. Tiene la Iglesia un volumen tan universal que cualquier cambio en su cumbre significa, de por sí, un hito histórico. Pero por cierto no lo percibirá con la misma profundidad el creyente y el que no lo es.

Para los que vivimos de la fe el Papa es el sucesor de Pedro, Vicario de Jesucristo, Cabeza visible y Pastor de toda la Iglesia. En virtud de ello ejerce poder espiritual, pleno, supremo y universal sobre pastores y fieles en su triple misión profética, pastoral y sacerdotal.

Es el principio visible y basal de unidad de la grey entera de Cristo, el que confirma en la fe a los hermanos, la garantía de identidad de la Iglesia con la Iglesia que quiso Cristo.

Es la última instancia. El que tiene la última palabra. El que tiene la última definitiva responsabilidad. Ante Dios, ante su conciencia y ante la historia.

Siempre me ha impresionado la tremenda soledad del Papa. Soledad

* Oración fúnebre pronunciada por el Obispo Auxiliar de Paraná, Mons. Dr. José María Mestres, el día 14 de agosto del presente año en la Iglesia Catedral.

disimulada por los miles de peregrinos que llegan a él, por los cuerpos consultivos y de gobierno que están a su alrededor. Pero en último término, en las grandes decisiones, él solo. En ocasiones, dramáticamente divergente de sus íntimos colaboradores. Él solo con Dios. Repite lo que dijeron una vez los Apóstoles: "Nos ha parecido a nosotros y al Espíritu Santo".

Verdaderamente la soledad de las cumbres.

— Pero además, el que ha muerto es este Papa, Pablo VI, Juan B. Montini. Con sus características peculiares y su propia personalidad. Con sus alcances y limitaciones. Con su fuerza y su debilidad. El que ha tenido la misión de gobernar la Iglesia de siempre en un contexto histórico determinado e irrepetible.

Cada momento histórico tiene sus conflictos, angustias, logros y esperanzas.

Pero indudablemente los quince años de Pontificado de Pablo VI tienen una condensación y aceleración tan enormes en todas las zonas del pensamiento y de la acción, una extensión tan global y una inmediatez tan urgente de todos los problemas, que lo convirtieron por necesidad en piloto de tormentas.

Una primera mirada nos hace ver un mundo que no acaba de liquidar la postguerra y ya prepara la próxima catástrofe que bien puede ser el apocalipsis final, por la concentración pavorosa de la capacidad destructora en manos de los grandes bloques en que el mundo se divide, contrapuestos por ideologías e intereses de poder.

Vemos asimismo las generaciones que crecen en la constatación de los grandes fracasos y que se refugian en la desconfianza, o en la droga, o se lanzan a la violencia.

Pero Pablo VI ve más lejos porque viene también de más lejos. Sabe de las reservas que hay en el hombre; que las grandes purificaciones vienen después de las grandes crisis; que entre la hojarasca podrida puede germinar la planta y darse la flor. Sabe del misterio de la Cruz y de la Resurrección. Se hace la voz de todos los dolores para convertirse en la voz de todas las esperanzas.

Y así se convierte en peregrino del mundo predicando, con su presencia o con su palabra, multiplicada y repetida de mil maneras, los temas de la justicia, de la paz, del perdón, de la unidad, del amor.

En un mundo de misiles interplanetarios, de trasplantes de corazón, de violencia, de asesinatos y de guerras casi continuas, parecen palabras, nada más que palabras.

Y sin embargo qué fuerza cobran las que pronunció en la ONU en 1965: "Sentimos que se hace nuestra la voz de los muertos y de los vivos;

la de los muertos caídos en las tremendas guerras pasadas soñando con la concordia y la paz del mundo y la de quienes sobrevivieron a ellas llevando en sus corazones la condena para quienes intentaran renovarlas; y de otras vidas nuevas que avanzan llenas de confianza, como son las de las jóvenes generaciones que sueñan, con pleno derecho, en una humanidad mejor.

“Y hacemos nuestra la voz de los pobres, de los desheredados, de los que sufren, de los deseos de paz y de justicia, de dignidad de vida, de libertad, bienestar y progreso”.

— Mirando en su conjunto la palabra del Santo Padre es un grito de optimismo y de confianza. Cree en Dios y en el hombre como hijo suyo. Cree en la Sangre redentora de Cristo y en la dignidad del hombre por quien el Señor jugó su vida en la Cruz.

Cree en la vida como un don de Dios para ser vivida con sentido trascendente y eterno.

Es una constante en su Pontificado la defensa de la vida. En las fuentes mismas de la existencia en la Encíclica “*Humanae Vitae*”, y en sus vigorosas condenas del aborto y de todo tipo de violencia.

En la última etapa de su existencia nos hablaba una y otra vez de la “civilización del amor”. Esta frase parece un slogan, pero es mucho más, es toda una teología de la vida. Es partir del amor trinitario de Dios para llegar a reunirnos algún día como una gran familia en torno de la mesa del Padre.

— ¿Y qué ha sido Pablo VI para nosotros, los católicos, para la vida interna de la Iglesia?

Comenzó su pontificado cuando el Concilio Vaticano II estaba en marcha. Presidió su desarrollo, formó y promulgó sus constituciones y decretos. La intuición de Juan XXIII se hizo realidad en sus manos.

Fue una tarea ardua y delicada. Desde el primer momento tuvo plena conciencia de sus posibilidades y de sus riesgos.

Hay una página de su alocución pronunciada el 18-XI-65, en el último tramo del Concilio, de la que deseo entresacar algunos párrafos que nos muestran la visión realista de los momentos que vivía la Iglesia.

“La celebración del Concilio ha suscitado a nuestro juicio tres diferentes momentos espirituales. El primero fue **el entusiasmo**. . . , estupor, alegría, esperanza. . . , una brisa de primavera posó sobre todos los ánimos.

“Siguió un segundo momento: el del efectivo desarrollo del Concilio que se caracterizó por **la problematicidad**. . . , en algunos sectores de la opinión pública todo se convirtió en discutido y discutible, todo apareció

difícil y complejo. . . , aparecieron inquietudes, corrientes, audacias, arbitrariedades, todo se hizo dudoso, hasta los cánones de la verdad y de la autoridad, hasta que comenzó a hacerse oír suave, meditada, solemne, la voz del Concilio. Viene **el tercer momento**, el de la aceptación y de la ejecución de los decretos conciliares”.

Por eso en la obra postconciliar de Pablo VI vemos dos constantes: **la tutela de la fe y la puesta en marcha del Concilio**.

El mismo, en su alocución del 29 de junio último, nos hace como un “racconto” de su servicio a la verdad.

“He aquí el propósito incansable, vigilante, agobiador que nos ha movido durante estos quince años de Pontificado. ‘Fidem servavi’, podemos decir hoy. . . para confortar nuestro espíritu que continuamente se prepara al encuentro del Justo Juez”.

Y cita sus Encíclicas “*Ecclesiam suam*”, “*Mysterium fidei*”, “*Sacerdotalis coelibatus*”, etc., que fueron tocando puntos especialmente candentes de la doctrina.

Y podríamos agregar, en este servicio de la verdad, el Año de la Fe, que culminó en la proclamación del Credo del pueblo de Dios, así como la larga serie de sus pláticas semanales, que él trabajaba con tanto cuidado y que fueron tranquilizando y aquietando a la Iglesia.

¡Y la puesta en marcha del Concilio! Ha sido un trabajo ingente que ha requerido tacto, prudencia y fortaleza para superar las contradicciones, presiones, incomprensiones e inconsecuencias, tanto más dolorosas cuanto más cercanas.

Recordemos las reformas de la Curia Romana, los Sínodos Episcopales y la reforma litúrgica, que son las que más han trascendido al gran público.

Hasta ahora nos hemos refrido a su tarea, a su obra, ciclópea, enorme.

Pero los que han podido tratarlo de cerca nos hablan de su bondad, de su exquisito respeto, de su afectuosidad paternal. De un hombre muchas veces preocupado pero no agobiado, en suma, del hombre que tiene el hábito y la intimidad del Señor.

A través de sus pláticas se siente al hombre de oración. Tiene la fuerza de la santidad y el gozo íntimo de saberse en la tarea del Corazón de Cristo. Hablábamos hace un momento de su soledad. Pero en el plano de la fe contaba con Dios y con la presencia maternal de la que él mismo proclamó Madre de la Iglesia.

— El sábado pasado la televisión nos trajo las imágenes de su solemne funeral. Creo que a todos nos han emocionado particularmente los aplausos con que fueron despedidos sus restos mortales.

Parecería que el pueblo cristiano asimiló la gran lección de su Exhortación Apostólica "Gaudete in Domino", alegraos en el Señor.

Alegría que está más allá de las contradicciones, de las penas, de los dolores, de la muerte. La alegría de los santos y de los mártires, hecha de fe, de esperanza y de amor.

Toda la Iglesia de Dios ha estado estos días en oración por él, y él, en el misterio de la Comunión de los Santos, intercederá por nosotros ante el Padre para que confirme nuestra fe y haga inquebrantable nuestra fidelidad.

Mons. JOSE MARIA MESTRES

AMERICA, AMEGHINO, AMALGAMA

"Species tot sunt diversae quot diversas formas ab initio creavit infinitum Ens".

Carlos de Linneo, "Systema naturae", 1740.

I. DESCUBRIMIENTOS

Persisten en la actualidad las discusiones entre los especialistas acerca de la antigüedad del hombre en América. Los hallazgos de Ixtapan, México, de 1952 y 1954, como los de las cuevas de Candonga (Córdoba), de Fell y Palli Aike (estrecho de Magallanes), y los de Fort Rock (Oregón), fijaban la fecha más remota en el orden de los 10.000 años. Posteriormente, las pruebas con "carbono 14" llevaron la datación de fósiles americanos hasta 23.800 años. Con el método del aminoácido la época se retrotrajo a 48.000 años (San Diego). Pero aun sobre ese remoto tiempo los recientes descubrimientos de F. Leakey de las puntas de flechas de Calicó, Mojave, California central — aunque discutidos — podrían datar la antigüedad humana en América entre los 50 a 100.000 años. Cuando menos, según Richard S. Mac Neish, de la "Peabody Foundation", la etapa de los restos de Lewisville, Texas, con su serie de hachas y martillos de piedra, debe tener una edad de 38 a 40.000 años (1).

No se puede, por tanto, discutir la relativa antigüedad del "homo sapiens" en América; como sí algunos discuten el itinerario, de norte a sur, desde Siberia por el estrecho de Bering, de los cazadores nómades que poblaron inicialmente a América. Así resultaría que, en términos muy generales, mientras que las instalaciones humanas del norte del continente (Old Crow, Canadá) son de 25 mil años, a las del centro, menos rudimentarias (Venezuela, Perú, México), se les asignan 14 mil años, y a las del sur, más perfeccionadas (Patagonia, Brasil), les corresponderían unos 12.000 años (esta teoría está controvertida por Paul Martin, para quien se trata de una sola migración de una edad común de 12.000 años).

(1) Cimpec-OEA, "Controversias en torno de la edad del hombre en América", reproducido en "Los Andes", Mendoza, 13 de febrero de 1977.

De cualquier manera toda esa elaboración científica contemporánea descansa sobre el estudio del arte rupestre del "hombre" (sus cuchillos, sus flechas, sus hachuelas, sus buriles y sus demás instrumentos de piedra y hueso). Se parte del análisis de las herramientas de caza de sílex, obsidiana y otros materiales para establecer las dataciones y las comparaciones. Nadie, que sepamos, apoya sus investigaciones sobre los indígenas no autóctonos (por hipótesis del origen asiático, Hrdlicka, de las relaciones interoceánicas, Rivet, o de otras de origen múltiple), sobre supuestos "homínidos" semisimios americanos. Nada de lo hallado en las denominadas "culturas" Denbigh, Folsom, Yuma, Sandia, Cochise, etc., autoriza tan peregrina suposición. Tal como lo expresa Valeriano Andrés (aun en edición malamente corregida):

"Todos los restos fósiles hallados en América pertenecen claramente al **Homo sapiens**... De un estudio sobre la llegada del Hombre a América concluía Mc. Gregor: "El primer hombre que llegó a Norteamérica era de **tipo moderno**" ("General Anthropology" by Boas and others, 1938, p. 91)" (2).

Por lo que, con razón, Morales Padrón presenta así la cuestión:

"Resumiendo: la **total ausencia por el momento de restos fósiles de homínidos** o primates superiores anteriores al "Homo sapiens" permite desechar la teoría de que el hombre americano es autóctono" (3).

En efecto: los científicos, ya sea que se alineen con el difusionismo o con el aislacionismo, con la difusión unilateral o multilateral, por poblaciones asiáticas o polinésicas, por la vía de Bering o del Pacífico, todos defienden el origen alóctono de los americanos. Esto, a nuestro entender, subsistiría aunque se encontraran "homínidos", toda vez que no creemos que ellos se vinculen con relación de descendencia con los humanos. Mas lo cierto es que ni los mismos evolucionistas encuentran base alguna para afirmar hoy la hipótesis de un transformismo americano del hombre. Sin embargo, esa hipótesis existió y tuvo enorme divulgación en su tiempo. ¿Quién la formuló, se preguntará el lector?... Pues, nada menos, que "el gran sabio argentino Florentino Ameghino"!

Empecemos, como corresponde, por el principio.

"Nuestro gran sabio", como ya lo señaló acertadamente Mons. Audino Rodríguez y Olmos, "ni fue argentino, ni fue sabio" (4). En primer lugar, tal como lo admite a regañadientes José Babini, la partida de nacimiento: "atestigua que en setiembre de 1853 nació en Moneglia, provincia de Génova, Juan Bautista Fiorino José Ameghino; mientras que en la Argentina, el interesado, Florentino Ameghino, declara haber nacido en Luján, provincia de Buenos Aires, en setiembre de 1854" (5). Aquí te-

(2) Andrés Alonso, Valeriano, S. J., **Hacia el origen del hombre**, Santander, Universidad Pontificia de Comillas, 1956, pp. 83, 85.

(3) Morales Padrón, F., **Manual de Historia Universal**, tº V, **Historia General de América**, Madrid, Espasa-Calpe, 1962, p. 25.

(4) Rodríguez y Olmos, Audino, Mons. Dr., **El origen del hombre**, San Juan, 1957, p. 7.

(5) Babini, José, **Historia de la Ciencia Argentina**, México, Fondo de Cultura Económica, 1949, p. 92. Anotemos, de paso, que Alberto Palcos se hace eco de la mentira de Ameghino: "**Reseña Histórica del Pensamiento Científico**" (1862-1930), en: Academia Nacional de la Historia, "Historia Argentina Contemporánea 1862-1930", Bs. As., El Ateneo, 1966, vol. II, 2a. Sección, cap. I, p. 29.

nemos, pues, un primer fraude. Además, en la imparcial apreciación de Salvador Canals Frau:

"Pese a que Ameghino trabajó en distintas especialidades no se le puede ni debe considerar como geólogo, ni arqueólogo ni antropólogo... sus ideas y trabajos sobre temas antropológicos carecen de la natural madurez del especializado, que, por otra parte, él mismo desdenaba ser. Todavía en los últimos años de su vida se daba como "profano", o poco menos, en Antropología (Ameghino, F., "Le Diprothomo d'après Schwalbe et après moi", 1921)... En esta misma amplitud de su radio de actuación (Geología, Antropología, Arqueología y Paleontología), y aún más **en el contenido de todos estos trabajos**, es posible ver su formación **deficiente**, la carencia de una cultura general básica y sistemática... De ahí que no retrocediera frente a las teorías más audaces y revolucionarias" (6).

No fue un "sabio" sino, tan sólo, un audaz revolucionario. Y la mayor de sus audacias fue la hipótesis de la autoctonía del hombre americano, a partir del "**Homunculus patagonicus**". ¿En qué consistía ese invento?

Desde que en 1880 publicara su libro "**La antigüedad del hombre en el Plata**" se dedicó a "descorrer una punta del tupido velo que encubre la pasada existencia del hombre americano", con la ayuda de sus hermanos Carlos y Juan y el auspicio de las universidades de Córdoba y La Plata. Antes que nada comenzó por fabricarse su propio cuadro filogenético con la teoría del origen terciario y pampeano de la humanidad. Así, dada la ausencia de vegetación arborescente en la llanura argentina, ciertos Planoangulados "se vieron obligados a levantarse sobre sus miembros posteriores para explorar el horizonte". Estos homínidos o monos antropomorfos fueron bautizados (antes de toda existencia fuera de su cuadro) con el nombre genérico de "**Prothomos**", subdivididos en cuatro grupos: el "Tetraprothomo", el "Triprothomo", el "Diprothomo" y el "Prothomo" propiamente dicho.

La teoría ya estaba, el asunto era ahora encontrar a esos bichos. Como anota Paul Rivet: "Estos hipotéticos antecesores empezaron a descubrirse mucho más tarde; y sólo el "Triprothomo" dejó de presentarse a la llamada" (7). Fue de esta manera que en 1907, en Monte Hermoso, en la playa cercana a Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires, emergió el menos erguido de los homopitecos, el "**tetraprothomo argentinus**", cuarto antecesor del hombre, que medía un metro treinta de alto y que, lamentablemente, sólo disponía de **un fémur** de 16 centímetros y **una vértebra** cervical enorme (atlas). Si Dubois con una calota había largado a andar por el mundo a su "Pithecanthropus Erectus", y Schoetensack, con los restos de un maxilar había patentado al "Homo Heidelbergensis", ¿por qué Ameghino, que pensaba que esos dos fósiles eran meras ramas laterales del suyo, no iba a asombrar al mundo con su descubrimiento?... Su lógica parda es perfecta: "Seguramente no puede desecharse en ab-

(6) Canals Frau, Salvador, **Prehistoria de América**, Bs. As., Sudamericana, 1959, pp. 136, 137.

(7) Rivet, Paul, **Los orígenes del hombre americano**, México, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1960, pp. 59-60.

soluto la posibilidad de que las dos piezas, el fémur y el atlas, procedieron de dos animales específicamente o aun genéricamente distintos; pero esto implicaría la existencia en Monte Hermoso de dos precursores del hombre, lo que por ahora me parece, no diré posible, pero sí altamente improbable; y hasta tanto no se pruebe lo contrario, me parece lógico y prudente referirme a uno solo". Prevalido de tan excelentes razones y alumbrado por su buena suerte, en 1909 encuentra al "Diprothomo", gracias a la base de una bóveda craneana extraída de la ribera del río de la Plata cuando se efectuaban los trabajos del puerto en 1896. La calota, llamada en adelante "**diprothomo platensis**", se vino a juntar con otros cuatro fragmentos de cráneo que le pasó un empleado suyo en el Museo de La Plata y que habrían sido descubiertos en Miramar y Necochea, los cuales fueron de inmediato rotulados como "**homo pampeus**", esto es, lo más aproximado a un "prothomo". La colección, pues —excepto el "triprothomo"— estaba completa y Ameghino podía descansar tranquilo sobre sus laureles de "gran sabio universal".

II. UN DESCUBRIDOR AL DESCUBIERTO

Como nunca faltan los entrometidos en estas materias paleontológicas tan delicadas de suyo, los laureles de Ameghino empezaron a marchitarse antes de tiempo.

Paul Rivet, el gran americanista que presidiera el Instituto de Etnología de la Sorbona, nos trae este resumen del problema:

"La edad que Ameghino atribuye a sus múltiples hallazgos está muy lejos de ser aceptada por los paleontólogos... Veamos ahora lo que valen los hallazgos por sí mismos. Un fémur y un atlas bastaron a Ameghino para crear el "Tetraprothomo". Ambas piezas proceden de un mismo yacimiento, pero con intervalo de numerosos años. Una primera petición de principio se impone en la atribución de los dos huesos al mismo ser. La vértebra es incontestablemente humana y corresponde por sus dimensiones al atlas de una mujer piamontesa... Ahora bien, el fémur de esta mujer es dos veces más largo que el fémur atribuido al "Tetraprothomo". Hecho más grave aún, este fémur, por todas sus particularidades, no es humano; perteneció seguramente a un carnívoro y probablemente a un **félido**. El estudio del casquete craneano sumamente incompleto, sobre el cual Ameghino funda su "Diprothomo", le condujo a una reconstrucción del cráneo de este ser, cuyo parecido con el cráneo de ciertos **monos** americanos es extraordinario. Así pues el "Diprothomo" sería un Midas gigante. No les fue difícil a **Mochi**, a **Schwalbe** y a **von Luschan** demostrar que el sabio argentino había proyectado el contorno del casquete craneano de un modo incorrecto. Von Luschan realizó además una experiencia decisiva. Recortó en un cráneo moderno de un indígena de Singapur la parte correspondiente a la porción conservada del casquete del supuesto "Diprothomo" y, reconstruyéndolo a la manera de Ameghino, obtuvo exactamente el contorno del "Diprothomo". Basta comparar el cráneo de Singapur con la reconstrucción fantástica de Ameghino, para convencerse del error de interpretación de este último. Los documentos relativos al "Prothomo pampeanus" son mucho mejores que los relativos al "Tetraprothomo" y al "Diprothomo"... Según el sabio argentino, estos cráneos presentan caracteres primitivos; pero antropólogos experimentados como **R. Lehmann-**

Nitsche, **A. Mochi** y **A. Hrdlicka** no tuvieron dificultad en descubrir que estos caracteres provienen de errores de técnica y de una **deformación artificial** análoga a la de los indios patagones y peruanos. Los huesos encierran aún buena cantidad de materia orgánica; en fin, el geólogo **Willis** cree que fueron extraídos de sepulturas practicadas en un depósito de edad reciente. A pesar de la deferencia que merece un sabio que dedicó su vida entera al estudio de uno de los problemas antropológicos más difíciles, nos vemos obligados a reconocer que el examen imparcial de los hechos no nos permite admitir la gran hipótesis filogenética de Ameghino. La existencia del hombre terciario en América no reposa sobre prueba alguna" (8).

La cuestión principal se debatió cuando en 1910 se realizó en Buenos Aires la 17ª. sesión del Congreso Internacional de Americanistas. Allí Ameghino polemizó con Mochi sobre los aspectos paleoantropológicos de sus "descubrimientos". La discusión siguió con dos personas muy allegadas a Ameghino, Roberto Lehmann-Nitsche, que había actuado de secretario de Actas del Congreso, y Félix F. Outes, a quien había presionado Ameghino para que retirara su renuncia del Museo Nacional. Se complicó con la intervención de los especialistas extranjeros. El gran maestro de la Escuela Norteamericana, Ales Hrdlicka, acompañado por el geólogo Willis, luego de examinar los fósiles emitieron su dictamen terminante (9). Para ellos todo era un fraude. Ameghino llama entonces a quien consideraba el primer antropólogo mundial, Stolyhwo, quien después de venir desde Varsovia expresa:

"Habiendo visto la vértebra original de Monte Hermoso, y poseyendo un molde de pieza en el laboratorio antropológico de Varsovia, he emprendido la tarea de establecer una comparación de dicha vértebra con una serie un poco numerosa de atlas humanos recientes, que hacen parte de mis colecciones. Ahora bien... según mi opinión, el aspecto total de la vértebra de Monte Hermoso, responde enteramente al tipo humano reciente" (10).

Queda antes dicho cuál fue el experimento del que se valió von Luschan para demostrar que el "diprothomo" era un invento de Ameghino que cualquier anatomista podía repetir; por eso él pidió que en la literatura científica de Alemania no volviera a citarse nunca más el término "diprothomo". La deformación artificial del "homo pampeus" fue corroborada, a más de Lehmann-Nitsche, Hrdlicka y Mochi, por Giuffrida-Ruggieri, Stolyhwo y José Imbelloni, quien le dedicó una acabada monografía (11). Las críticas de muchos de estos científicos, y de otros como Schwalbe y Friedmann, pusieron furioso a Ameghino, quien entonces apeló a Hugo Obermaier para que viniera desde Viena y diera su sentencia de-

(8) Rivet, Paul, op. cit., pp. 62-66.

(9) Hrdlicka, Ales, "Early man in South America", in collaboration with W. H. Holmes, Bailey Willis, Fred Eugene Wright and Clarence N. Fenner, Smithsonian Institution, Bureau of american ethnology, Bulletin 52, Washington, 1912.

(10) cit. por: Rodríguez y Olmos, Audino, op. cit., p. 5.

(11) Imbelloni, José, "Deformaciones intencionales del cráneo en Sud-América", en: Revista Museo de La Plata, 1925, to XXVIII; cf. Mochi, A., Appunti sulla paleontologia argentina, Firenze, 1910; Schwalbe, "Die Kultur der Gegenwart", en Anthropologie, 1923; Luschan, von, **Razze e Popoli**, trad. it., Milano, 1914; Giuffrida-Ruggieri, V., **L'Uomo attuale, una specie collettiva**, Roma, 1913; Lehmann-Nitsche, R., "Tipos de cráneos y cráneos de razas", en: Revista Museo de La Plata, nº XI, 1903, pp. 159-167; Stolyhwo, "Contribución al estudio del hombre fósil sudamericano", Bs. As., La Semana Médica, agosto 15 de 1912.

finitiva. Su fallo confirmó los anteriores. En su tratado explica su posición al respecto:

"De restos del hombre fósil en América del Sur, se ha hablado principalmente de los hallados en la República Argentina. Los más antiguos testimonios, incluso terciarios, serían el "Tetraprothomo argentinus", del Monte Hermoso, y el "Diprothomo platensis", del puerto de Buenos Aires, **dos creaciones inutilizables** del paleontólogo F. Ameghino, **frecuentemente infortunado en sus teorías**. . . De todos modos, debe hacerse constar que estos hallazgos pampeanos no se diferencian en nada de las razas sudamericanas indígenas de la actualidad" (12).

Aun la cuestión geológica de los depósitos de Miramar, que les permitió durante un tiempo a los ameghinistas locales derivar hacia ella el enfoque de la discusión central, fue oportunamente aclarada por Marcellin Boule y Eric Boman (13). Poco, pues, quedaba por argumentar. Los juicios, entonces, se sucedieron. Anotemos algunos para uso exclusivo de desmemoriados o recalitrantes. Dice **José Imbelloni**:

"Fue intento de Ameghino reconciliar, con un **atrevido golpe de escena**, el darwinismo ortodoxo, del cual era apasionado partidario, con la parte que le pareció utilizable en la fórmula de Agassiz, o sea el autotocnismo americano. En el aspecto lógico de este **audacísimo intento** es perceptible el propósito de armonizar dos términos irreconciliables, nacidos al calor de dos premisas que se eluden una a otra: el monogenismo y el poligenismo del origen humano. De esta antítesis básica debían surgir varios inconvenientes y todos ellos **insalvables**; estos son los que, en el fondo, han minado ya desde el principio los enunciados de Ameghino y han provocado **su caída casi instantánea**. . . una posición tan alejada de los fines y la metódica de la biología, no podía mantenerse más que **unos pocos días** en el cuadro de las teorías de la hominización".

De allí que añada que sus trabajos son citas de "curiosidades" y "absurdos" (14), y que:

"Todos recuerdan con melancolía la caducidad de las bases con que fue proclamada entre nosotros una escala ficticia de precursores humanos" (15).

El profesor de la Universidad de México, **Pablo Martínez del Río**, anota por su parte:

"Por más que hoy la controversia tenga poco valor, muchos antropólogos recuerdan aún la emoción producida hace una generación por las afirmaciones del paleontólogo argentino Florentino Ameghino, que pretendía demostrar que la cuna de la raza humana se había hallado en la América del Sur, desde donde, según él, el género humano se había extendido por el mundo entero. Para cimentar teoría tan sensacional, el experto señalaba cierto número de restos óseos, especialmente cráneos, desenterrados en suelo argentino y los cuales, según él, proporcionaban los eslabones esenciales de una larga cadena evolutiva que

(12) Obermaier, Hugo, García Bellido, Antonio, y Pericot, Luis, *El hombre prehistórico y los orígenes de la humanidad*, 7a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1960, pp. 169-170.

(13) Boule, Marcellin, *Les Hommes fossiles*, 2a. ed., París, 1923, pp. 444-447; Boman, Eric, "Encore l'Homme tertiaire dans l'Amérique du Sud", en: *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, tº XI, 1914-1919, pp. 657-664.

(14) Imbelloni, José, *La segunda esfinge indiana*, Bs. As., Hachette, 1956, pp. 61, 53, 20.

(15) Imbelloni, José, *La esfinge indiana*, Bs. As., El Ateneo, 1926, p. 262.

terminaba en el "Homo sapiens", u hombre moderno. Y como si esto no fuera bastante, sostuvo igualmente Ameghino que el suelo argentino también había producido artefactos elaborados por los antepasados del hombre durante cada uno de los diferentes períodos del Cuaternario y del Terciario, remontándose hasta el Eoceno. **El súbito derrumbamiento del extraordinario castillo**, tan cuidadosa y laboriosamente construido por el benemérito paleontólogo, ocurrió como consecuencia de la fría labor de análisis llevada a cabo por Hrdlicka cuando este conocido experto, deseando formarse una opinión personal sobre los citados descubrimientos, decidió trasladarse a la Argentina. . . El "Tetraprothomo" de Ameghino, representado según él por un atlas y un fémur que consideraba prehumanos y que hacía remontar hasta el Mioceno, así como el "Diprothomo" y el "Prothomo", representados a su vez por cráneos que Ameghino colocaba en el Plioceno, se vieron reducidos por Hrdlicka a la categoría de **indios ordinarios y ni siquiera muy antiguos**. Tampoco corrieron mejor suerte los diversos artefactos" (16).

El español **Luis Pericot**, luego de reseñar el caso, indicaba que "una violenta reacción entre los sabios de ambos continentes obliga a **no tomar en cuenta** las doctrinas de Ameghino en este aspecto" (17). Un aspecto más en que no debían ser tomadas en cuenta era el de los "**eo-litos**", supuestos restos del hombre terciario; y de esto se ocupó el arqueólogo hispano **Martín Almagro Basch**. Exponiendo acerca de los "ruidosos descubrimientos" de Ameghino señala que eran sólo el producto de:

"su imaginación de **ingenuo evolucionista decimonónico**. . . El fémur es de un tipo de **zorro americano** y el cráneo resultó de un ser humano ("Homo neogoeus"), realmente interesante y con rasgos primitivos, pero cuaternario, según Lehman-Nitsche y T. de Urquiza. Otro cráneo. . . llamado "Diprothomus platensis". Schwalbe ha comprobado, con crítica severísima, pero incontrovertible, que tal cráneo era de época corriente, o, todo lo más, del Cuaternario avanzado, pero orientado por Ameghino de forma defectuosa. Toda la serie de hallazgos humanos colocados en la época del Plioceno por este autor, han sido revisados y completamente rechazados, así como los sugestivos nombres que Ameghino creara y divulgara con una publicidad extraordinaria. **De sus teorías no resta sino el ruido** que hicieron en los comienzos del siglo, cuando se dieron a conocer" (18).

Completando la visión de los antropólogos ibéricos, **Valeriano Andrés**, radica su objeción a la construcción filogenética ameghiniana en el tronco Platirino del que se la hace partir:

"La imposibilidad del origen filogenésico del Hombre a partir de los Cinomorfos, atendiendo a los caracteres morfológicos y fisiológicos, aparece más patente que la del mismo a partir de los Antropomorfos. Los Platirinos (son), por su parte inferiores a los Cinomorfos en su semejanza con el Hombre. . . Bastan estos datos para evidenciar la imposibilidad de una derivación humana a partir de los Platirinos; pero se añade a ellos, agravando esa imposibilidad, el hecho de que estos Simios son todos ellos exclusivamente de América, donde, según los

(16) Martínez del Río, Pablo, *Los orígenes americanos*, 2a. ed., México, Páginas del siglo XX, 1943, pp. 158-159.

(17) Pericot García, Luis y Venturino, Agustín, *Aborígenes de Suramérica*, Barcelona, Enciclopedia Gráfica, 1930, p. 12; cf. *La América Indígena*, 2a. ed., Barcelona, 1960, vol. I.

(18) Almagro Basch, Martín, *Manual de Historia Universal*, tº I, "Prehistoria", Madrid, Espasa-Calpe, 1960, pp. 78-79.

hallazgos de Paleontología, tanto zoológica como antropológica, no tuvo su origen el Hombre, a pesar de las **pretensiones ilusorias** —por no calificarlas de **fantásticas**— de Ameghino... en 1906 anunciaba F. Ameghino, desde la Argentina, el hallazgo de restos de Primates humanoides, unos inferiores, "Homunculus patagonicus", "Anthropos perfectus", etc., y otros superiores "Tetraprothomo argentinus", "Triprothomo homosimius", "Diprothomo platensis", "Prothomo", que, en realidad, eran simples antepasados de Platinos (19).

El arqueólogo hispano radicado en la Argentina y fundador del Instituto de Etnología Americana de la Universidad Nacional de Cuyo, **Salvador Canals Frau**, nos proporciona estos juicios sobre la cuestión:

"Es natural que una construcción hecha con tan escasos elementos y tan mal datados no pudiera hallar la aprobación de los especialistas. Sobre todo cuando ella aparecía en pugna contra una serie de conocimientos que por la época ya estaban firmemente establecidos. De ahí que el "Tetraprothomo" fuera mirado no sólo con toda clase de reservas, sino con **manifiesta hostilidad**. Y con **toda razón**, pues ni siquiera comprobaba tratarse de restos de primates. Respecto del fémur, por ejemplo... la mayoría de los especialistas que intervino en la discusión que se planteó coincidió en atribuir el resto a un **mamífero carnívoro**. Recientemente, un paleontólogo del Museo Argentino de Historia Natural, el profesor **Alejandro Bordas**, lo ha determinado como perteneciente a un individuo de la familia de los **Procyonidae** ("La posición sistemática del **Tetraprothomo argentinus Amegh.**", 1942). En cuanto al atlas, coincide también en considerarlo como completamente **humano**, si bien al parecer está dotado de ciertas anomalías de índole patológica. Del segundo eslabón de la hipotética cadena filogenética ameghiniana, el pretendido género "Triprothomo", no disponía su autor de resto alguno con que respaldarlo. Se trata, pues, de una construcción que ha permanecido sobre base puramente hipotética, por lo que no es necesario detenerse mayormente en ella. ... Como no era menos de esperar, también esa construcción (el "Diprothomo platensis") fue duramente combatida, acusándose a Ameghino, entre otras cosas, de haber colocado la pieza en posición equivocada al reproducirla al solo efecto de dar la impresión de una gran antigüedad. Por lo demás, es consenso poco menos que general que la pieza osteológica del puerto de Buenos Aires **es un resto humano completamente normal, pudiendo ser atribuida a cualquier indio moderno**. La última de las creaciones ameghinianas de precursores, el inmediato antecesor del Hombre o "Prothomo", ... También en este caso Ameghino atribuyó a la pieza edad terciaria, mientras que Lehmann-Nitsche, que también la estudió, la daba como de la edad cuaternaria. Si se considera que el cráneo ostenta deformación artificial y posee un mentón muy desarrollado, se habrá de convenir en que no les falta razón a la mayoría de los especialistas que lo consideran **completamente moderno**. Según Ameghino, otros tres cráneos hallados en Necochea en distintas oportunidades tendrían la misma antigüedad y pertenecerían a la misma especie. Se encontraban a muy poca profundidad, y los especialistas están de acuerdo en que la serie no posee **ninguna particularidad**. Resumiendo, **es imposible hoy día aceptar, desde el punto de vista científico, la gradación hipotética de antecesores del Hombre elaborada por Ameghino**. Ninguna de las pruebas aducidas en su favor es convincente. Además, un origen del Hombre en América es poco menos que imposible... En cuanto a los restos que Ameghino utilizó para construir sus famosos antecesores, ya se han visto que, con la sola excepción del fémur de

(19) Andérez Alonso, Valeriano, op. cit., pp. 231, 241-242; cf. Andérez Alonso, V., **El origen topológico de la Humanidad**, Santander, Miscelánea Comillas, vol. XXIII.

Miramar, **son todos humanos y modernos**. En consecuencia... carece de toda base paleontológica" (20).

Claro el análisis, terminante la conclusión. Difícilmente alguien podría discutirlo. No lo hace, por cierto, otra autoridad mundial en la materia que se radicara entre nosotros, el Dr. **Oswaldo Menghin**, el gran prehistoriador austríaco, autor de la famosa "Historia universal de la edad de piedra", Rector de la Universidad de Viena y miembro de los Museos de Buenos Aires y La Plata, quien expresa brevemente:

"No es menester explayarnos acerca de los errores de Florentino Ameghino respecto a los problemas paleoantropológicos y arqueológicos de América... sus hipótesis tan atrevidas y **arbitrarias** despertaron mucha desconfianza en los círculos científicos internacionales contra la ciencia suramericana y repercutieron, por fin, hasta de manera desfavorable, en su propia patria, por cuanto lograron desalentar a los investigadores nacionales. Es sabido que Hrdlicka lo combatió enérgicamente" (21).

III. EXTRAÑOS HOMENAJES

Tenga presente el lector que en la reseña que estamos efectuando sobre el tópico no utilizamos expresamente a los autores que los círculos ameghinianos descalifican por "clericales" enemigos del ateo don Fiorino (como serían las ilustradas opiniones de J. M. Blanco, Pablo Cabrera, Pablo Grenón, Martín Gusinde, etc.). Los hasta aquí citados, para evitarse problemas o por lo que fuera, le reconocen a Ameghino alguna u otra cualidad investigativa; y a varios de ellos, contrarios a la posición "modernizante y unilineal" de Ales Hrdlicka, no les hubiera disgustado poder apoyarse en los "descubrimientos" ameghinianos para refutar a la Escuela Norteamericana. Pero vayamos aún más allá y traigamos ahora los dichos de algunos biógrafos y panegiristas del "sabio de Luján". El primer lugar en este orden le corresponde a **Fernando Márquez Miranda**, quien nos aclara que el subtítulo de su libro, "una vida heroica", obedece a que considera a Ameghino "uno de los más grandes héroes civiles de la República". Pues bien, de Márquez Miranda son las apreciaciones que siguen:

"Ameghino sienta que... en la rama humana y antes de llegar al "homo", cuatro han sido los eslabones argentinos de ese "philum". Pero, ¿qué valor tienen los hallazgos que documentan su existencia? La más antigua, la del "Tetraprothomo", está representada, según ya sabemos, por un atlas y un fémur. Estos huesos fueron hallados a casi nueve metros de distancia, el uno del otro, pese a lo cual Ameghino los aceptó como pertenecientes al mismo ser, o —al menos— al mismo tipo de ser prehumano... Sin embargo, como Vignati lo señala, éste es el único caso en que Ameghino, tan experto reconocedor de huesos, **se equivocó** en cuanto a la atribución humana de ese resto. En una cortés objeción, Schwalbe no cree que pertenezca a ningún primate, reconociéndole parecido a los de los **ungulados**. Esta falta de aceptación de la atribución humana (del fémur) es general en los estudiosos germanos desde el primer momento, como lo revela una carta del profesor

(20) Canals Frau, Salvador, op. cit., pp. 138-140.

(21) Menghin, Oswaldo F. A., **Origen y Desarrollo Racial de la Especie Humana**, Bs. As., Nova, 1958, p. 70.

Friemann, de Berlín, a Ameghino, de setiembre de 1910, en la que le hace saber que ha mostrado un calco a un grupo de anatomistas, llegando a la siguiente conclusión: "Nous ne pouvons nous persuader tout à fait qu'il appartienne a un Primate". Lehmann-Nitsche lo clasificó como perteneciente a uno de los grandes felinos de la pampa y Bordas, recientemente, ha ratificado la asignación animal, aunque atribuyéndolo a un oso de las cavernas. **Felino o prociónido, no es, evidente, de un ser antropomorfo.** Esta conclusión está en desacuerdo con la referente al atlas que, aunque humano... no ha sido generalmente admitido como testimoniante de la alta antigüedad que sus primeros descriptores le acordaron. Las curiosas variantes anatomo-antropológicas que presenta no le apartan, totalmente, del conjunto de los indígenas que poblaron el litoral marítimo y las pampas bonaerenses en la época, relativamente cercana, de su descubrimiento y conquista por los blancos... No habiendo aparecido vestigio alguno atribuible al "Triprothomo", debemos juzgar el valor del hallazgo que se refiere al "Diprothomo"... las condiciones del terreno —de las que Ameghino creía extraer la consecuencia de una gran antigüedad— sólo son conocidas por vía indirecta, por relatos ya inactuales en la época en que Ameghino descubrió la calota en cuestión, y por versiones de gente inculta o, al menos, no técnica. La discusión en este caso no versa, pues, sobre la atribución humana del resto, sino sobre su orientación y sobre el valor de antigüedad adjudicable al terreno, asunto que obliga a nuestro autor a crear un sistema de estratigrafía que **no logra todos los sufragios**... Por lo que respecta a Ameghino, **nunca admitió, naturalmente, dudas respecto a la legitimidad del "Tetraprothomo" o del "Diprothomo"**... Rudolf Martin... de la misma manera que Hrdlicka y más moderadamente Boule, sostienen que se trata (el cráneo de Fontezuelas, otro de los "descubrimientos" de Ameghino) de **un indígena moderno**, tanto por el estado de conservación de los huesos como por el modo de inhumación... El cráneo hallado en Miramar... y otros restos, le permiten presentar un nuevo tipo, que denomina "Homo pam-paeus". Esta nueva caracterización de un tipo primitivo humano no es aceptada, de primera intención, por otros antropólogos... En nuestros días —en que se conocen, en todo el mundo, varias decenas de géneros y especies de simios fósiles y una veintena de primates superiores diferentes, que representan etapas evolutivas diversas—, el sistema de Ameghino parece de **una irritante simplicidad. Los cuatro eslabones de su cadena filogenética no tienen ya ningún sentido.** La verdadera filiación del "Homo sapiens" se hunde en lo desconocido. Como dice Vignati, "la simplicidad del árbol filogenético de Ameghino parece el burdo y grotesco contorno de un dibujo infantil, parangonado con la tela de un pintor famoso" (22).

Y todavía agrega este otro juicio de **Milcíades Alejo Vignati**, para quien se trata de "hallazgos de suyo heterogéneos y de los que, casi superfluo es decirlo, el buen ejemplar desaparece entre decenas de malos y en la parte expositiva, la aseveración exacta se codea con el genitío de los ratiocinios de dudosa demostración" (23).

El profesor **Juan Schobinger**, quien no creemos que se considere discípulo de Ameghino en sentido estricto, al rendirle un homenaje, destacó que "su teoría del origen terciario y pampeano de la Humanidad (que hoy sabemos con seguridad **errónea**)", constituye: "la parte menos firme de su aportación a la ciencia prehistórica"; que la vértebra de Monte Hermo-

(22) Márquez Miranda, Fernando, **Ameghino. Una vida heroica**, Bs. As., Nova, 1951, pp. 10, 143-144, 145, 147, 151.
(23) cit. por: Márquez Miranda, Fernando, op. cit., pp. 141-142.

so, "es plenamente humana y sus condiciones de hallazgo dudosas"; que el fragmento de calota del Puerto de Buenos Aires, "basado en una orientación del mismo que seguramente no corresponde a la realidad, mientras el resto mismo también carece de las necesarias garantías de hallazgo" y que las "piedras hendidas" y "eolitos" son artefactos modernos. En conclusión, que: "toda la construcción referente a los antecesores eocenos de los homínidos se ha mostrado falta de base" (24). A lo que añade directamente en otro trabajo "que pudo haber fraude" en algunos casos; y que en cuanto a la antigüedad de los yacimientos bonaerenses la opinión de los arqueólogos que antes la aceptaban, como Vignati, ha variado y "ahora los rechaza categóricamente" (25). Señala también Schobinger que la demostración del carácter animal ("Platygodon") de las piezas dentarias de Miramar ha sido hecha en forma definitiva por **Jorge Lucas Kraglievich** (26).

Por fin, **Joaquín Frenguelli**, que había impugnado la antigüedad y el valor de la estratigrafía ameghiniana, se plegó después a los panegiristas; pero en el mismo acto de recordación apuntó:

"Florentino Ameghino, muy joven aún, construyó con su fantasía hermosos casilleros... No hay duda de que en las veinte mil páginas de su obra son numerosos los errores y las contradicciones... La prueba más clara está en "Filogenia": llena de afirmaciones audaces y arbitrarias... Llena de aspiraciones absurdas... Llena de pretensiones atrevidas... Filogenia realmente es un monumento de contradicciones... enredado, a veces, en la trama aviesa de su lógica... Ameghino no fue filósofo... tampoco fue geólogo... carece de originalidad... sus inexactitudes cronológicas, que tanto influyeron en sus hipótesis antropogénicas, mamalogénicas y paleogeográficas, y que tanto las afectaron... tampoco fue antropólogo... **Caídos, uno a uno**, los diferentes eslabones de la cadena filética humana, elaborada cuando Ameghino contaba sólo con muy escasos datos probatorios; **caída** la suposición de una edad muy remota de los estratos de las Pampas; **ya nada queda** de la hipótesis antropogénica ameghiniana así como también de sus conclusiones acerca de la dispersión de sus homínidos y de sus hom- bres, desde las Pampas, su cuna, por los derroteros del mundo" (27).

Para él de la "sublime figura del sabio" sólo quedaría su calidad de paleontólogo, entendido este término en su significación zoológica más restringida. Este criterio es compartido por Márquez Miranda. Y es por ello, precisamente, que nos parece conveniente insertar aquí el juicio del Profesor de Paleontología en el Instituto del Museo de la Universidad de La Plata y en la Facultad de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales de la Universidad de Buenos Aires, **Armando F. Leanza**, quien analiza específicamente los casos de los "homúnculos" y otros monos catalogados por Ameghino:

"A esta familia de monos ("Ceboidea" o "Platyrrinos") pertenecieron

(24) Schobinger, Juan S., "Cincuentenario de la muerte de Florentino Ameghino (1854-1911)", en: *Anales de Arqueología y Etnología*, Mdza., U.N.C., 1961, tº XVI, p. 270.
(25) Schobinger, Juan, *Prehistoria de Suramérica*, Barcelona, Labor, 1969, pp. 55, 56.
(26) Kraglievich, Jorge Lucas, "Rectificación acerca de los supuestos molares fósiles humanos de Miramar", *Rosario, Rev. Inst. Antropología*, 1961, 1, pp. 223-238.
(27) Frenguelli, Joaquín, *La personalidad y la obra de Florentino Ameghino*, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, 1934, pp. 20, 14, 15, 16, 36, 37, 40, 41, 43, 44-45.

los restos del célebre "Homunculus", en el que Ameghino creyó ver un antecesor del género humano... Ameghino describió en 1901, con el nombre de "**Homunculus patagonicus**", los restos de un primate, sobre cuya pertenencia a los Ceboidea no existen hoy discrepancias. Los restos procedían de los estratos santacruceses que Ameghino refirió al período Eoceno, pero que en la actualidad son asignados al Mioceno, esto es, a una época mucho más reciente del Terciario... Ameghino la consideró como una forma precursora de todos los monos sudamericanos (platyrrinos), de los monos del viejo mundo (catarrinos) y de los homínidos. Pero este modo de ver ha sido **ampliamente refutado**...

"Un párrafo más con referencia al mono terciario sudamericano merecen otros restos del terciario patagónico considerados como tales por Ameghino, quien los distinguió con diversos nombres genéricos y específicos. "**Anthropos perfectus**"... se trata en realidad de una especie de mono platyrrino... "**Homocentrus argentinus**"... Sus restos no pertenecen a mono; representan en cambio los de un roedor hystricomorfo... "**Eudlastatus lingulatus**"... Es una especie fundada sobre material insuficiente para establecer sus verdaderas relaciones sistemáticas... "**Homunculites pristinus**"... no son Primates sino marsupiales Caenoleptoideos. "**Pitheculites australis**"... es también un marsupial. "**Cleliantites minusculus**"... parece ser un marsupial didelfoideo. Resumiendo, de todas las especies de monos del Terciario inferior y medio de la Patagonia descriptos por Ameghino, sólo dos... pueden ser considerados como tales, a la luz de nuestros actuales conocimientos" (28).

Es decir, que Ameghino se equivocó en la clasificación de todas esas especies zoológicas, y aun en las dos que acertó falló en la atribución de su antigüedad y, por supuesto, en su pretendida conexión con el hombre. Tal el "paleontólogo" que quieren reivindicar, como pequeño saldo, los admiradores que lo descalifican en los terrenos científicos más apreciados por el propio Ameghino. "No soy filósofo, soy paleontólogo, y **sobre todo antropólogo**", decía don Fiorino, según lo recuerda **Angel Cabrera** (29). "No es por su aporte presuroso y apasionado al evolucionismo que Ameghino perdura — afirma Márquez Miranda —. Ni, según hemos visto, por la trascendencia de sus ideas sobre la antigüedad del hombre, que los hallazgos, o si se quiere la ausencia de aquellos necesarios, se ha encargado de hacer caducar. No sobrevive, tampoco, ... por su clasificación estratigráfica, que ya sabemos que ha sido superada por correcciones modernas. Menos aún lo consigue... por sus elucubraciones filosóficas, tintadas de una ingenuidad puramente materialista, por demás notoria" (30). Su único título a la posteridad habría sido el de paleontólogo (en el sentido zoológico con que, a diferencia de los científicos sajones, se usa en la Argentina). Mas, ya hemos visto allí también sus falencias. Según Cabrera, de haber nacido en Alemania, la fama europea de Ameghino hubiera sido inmensa. En contraposición a ese argumento "patriótico", R. de Verneau expresaba:

(28) Leanza, Armando F., "Los tiempos prehistóricos. El hombre, la flora y la fauna", en: Historia Argentina, planeada y dirigida por Roberto Levillier, Bs. As., Plaza y Janés, 1968, tomo I, pp. 98-99, 100.

(29) Cabrera, Angel, *El pensamiento vivo de Ameghino*, Bs. As., Losada, 1944, cit. por Márquez Miranda, Fernando, op. cit., p. 168.

(30) Márquez Miranda, Fernando, op. cit., p. 162.

"Si en Europa se está generalmente de acuerdo en considerar como una hipótesis **completamente gratuita**, si no como **un puro sueño**, el sistema genealógico de Florentino Ameghino, en la Argentina, en cambio, se ha formado una **pequeña escuela** que ha admitido sin discusión todas sus ideas, y se esfuerza por inculcarlas en la juventud de las escuelas primarias y normales" (31).

En realidad, como surge de la reseña anterior, no hay ya propiamente "ameghinistas" entre los científicos argentinos. Los únicos tres que hemos detectado serían Torcelli, Ingenieros y Babini. **Alfredo Torcelli**, que fuera el compilador de las "Obras Completas" de Ameghino, no era, por manera alguna, un científico. Márquez Miranda, además, destaca su "mal gusto pertinaz, las disgresiones reiteradas que no vienen a cuento, el modo **zafio** que el narrador gasta, y que — desgraciadamente — es **el único que posee**" (32). En cuanto a **José Ingenieros**, el mismo autor expone que:

"nada sabía de paleontología, ni de geología, ni de antropología. Sólo podía juzgar, derechamente y sin intermediarios, de lo que su biografiado había escrito en materia filosófica. Y Ameghino... no era en esto más que aprendiz de buena voluntad, horro de saber, de novedad y de hondura. Ingenieros no pudo, pues, más que glosar, abreviándolo a veces hasta desnaturalizarlo, al propio biografiado. Repite los errores en que él incurriera y, con el mejor propósito doctrinario, exagera ciertas posiciones, a veces ya superadas por la crítica científica estricta en la época en que él escribió. La cosa es grave, porque ya Ameghino enfatizaba lo suyo..." (33).

Por todas esas razones, y varias más que se podrían apuntar, Ingenieros compone su elogio de Ameghino (34). Queda **José Babini**, para quien:

"Por un lado está la labor descriptiva del geólogo y sobre todo del paleontólogo, de valor perenne e indestructible... las doctrinas son de un innegable valor científico... el valor científico que ellas (las doctrinas antropológicas) encarnan... Fue un sabio auténtico" (35).

No es ese un juicio compartido por muchos. No lo comparten ninguno de los autores antes citados. No lo compartía antes el gran Germán Burmeister, gran científico antievolucionista que se opuso al ingreso de Ameghino al Museo Nacional y que opinaba que su obra nacía "como los hongos en la basura", ni Carlos Berg, ni Francisco P. Moreno, quienes se opusieron a la publicación de sus artículos en los "Anales" de la Sociedad Científica. No lo compartió Daniel G. Brinton ni otros especialistas más modernos como Antonio Serrano, Ibarra Grasso, Comas, Alsina Franch,

(31) Verneau, R., En: "*L'Anthropologie*", París, vol. XXVII, p. 464.

(32) Márquez Miranda, Fernando, op. cit., p. 17.

(33) Márquez Miranda, Fernando, op. cit., pp. 219-220.

(34) Ingenieros, José, *Las Doctrinas de Ameghino; la Tierra, la Vida y el Hombre*, Bs. As., L. J. Rosso, 1919. Una razón podría ser la simpatía entre connacionales, pues si Ameghino había nacido en Tessa de San Saturnino de Moneglia, Ingenieros nació en la vía Candelai de Palermo, Sicilia. Otra razón es que ambos eran socialistas teóricos y liberales oligárquicos prácticos.

(35) Babini, José, op. cit., pp. 95, 96, 97.

etc., que apenas si mencionan el nombre de Ameghino (36). Para la generalidad de los estudiosos del tema prehistórico americano, don Fiorino no pasa de ser un coleccionista meritorio de piezas fósiles (que si bien no sabía clasificar muy atinadamente, en cambio sabía vender con provecho; como las que le vendió al Museo de La Plata por 16.500 pesos oro, sin entregar el catálogo, lo que llevó al Perito Moreno a solicitar su exoneración, lo que se dispuso por decreto provincial del 25 de enero de 1888).

IV. CREO PORQUE ES ABSURDO

Para los investigadores cristianos de esos tópicos Ameghino es algo más que un ignaro geólogo, un paleontólogo apresurado y un antropólogo profundamente equivocado. El P. J. M. Blanco y Monseñor Rodríguez y Olmos —a cuya ilustre memoria queremos dedicar este trabajo— profundizando en los datos aportados por los científicos nacionales y extranjeros que anteriormente mencionáramos, llegaron a conclusiones aún más ajustadas. Compararon el dibujo del atlas de Monte Hermoso con las fotografías que de él tomara Lehmann-Nitsche, y examinaron la cuestión de la forma elíptica del foramen y de sus diámetros. Así pudieron afirmar la diferencia entre los informes de Ameghino y las medidas reales de la pieza ósea en análisis, llegando, sin hesitar, a la conclusión de que se trataba de una **"vulgar falsificación"** (37). El dictamen era que:

"lo que jamás debe olvidarse es que Ameghino en su estudio del "tetraprothomo argentinus", sin presentar fotografías, traza la figura del atlas de Monte Hermoso conforme con sus prejuicios, pero totalmente disconforme con la realidad, haciendo otro tanto con el atlas humano y con el orangután. Esto en lenguaje vulgar se llama **falsificación**, y no puede aceptarse en nadie, pero menos en el estudio científico de un hombre de ciencia" (38).

"Amalgama", implica no sólo mezcla, sino también "confusión"; y en Ameghino hubo confusión dolosa de los materiales con los que trabajara, o, cuando menos, facilitamiento de esa confusión. Sus discípulos lo tenían por el nuevo Alcides D'Orbigny americano; él, en cambio, prefería emular a Haeckel, el "sabio" inventor de "móneras" y "pithecanthropus" y cartearse con Arthur Smith Woodward, el "sabio" fabricante del "Hombre de Piltdown". Eran afinidades selectivas. Como lo eran sus amistades políticas —Miguel Juárez Celman, Eduardo Wilde y Joaquín V. González—, en un "sabio" que pasaba por socialista. "Amalgama" útil de hallazgos e ideologías.

(36) Brinton, Daniel G., *La raza americana*, Bs. As., Nova, 1946; Serrano, Antonio, *Los aborígenes argentinos. Síntesis etnográfica*, Bs. As., Nova, 1947; Ibarra Grasso, Dick Edgar, *Argentina Indígena y Prehistoria Americana*, Bs. As., TEA, 1971; Comas, Juan, "Acerca del origen del hombre en América", en: *Rev. Museo Nacional*, Lima, tº XXXII, pp. 89-112; Alsina Franch, José, *Manual de Arqueología Americana*, Madrid, 1965.

(37) Rodríguez y Olmos, Audino, Dr., *Nuestras Razones (Conferencias apologeticas)*, Bs. As., Difusión, 2a. ed., 1951, p. 224; cf. Blanco, J. M., *La evolución antropológica y Ameghino; La antropometría y la Ciencia*.

(38) Rodríguez y Olmos, Audino, "El origen, etc.", cit., pp 5-6.

¿Quedan ameghinistas aún?, se preguntará el lector.

Sí, quedan. ¿Por qué? Precisamente por la eficacia de esa curiosa amalgama. El escritor panameño Ricaurte Soler, partidario del positivismo materialista finisecular, explica que Ameghino es:

"quien más contribuyó a la sistematización filosófica del transformismo biológico... Confrontando las afirmaciones bíblicas con los descubrimientos paleontológicos, Ameghino suscita un conflicto entre la ciencia y la religión; entre las ciencias naturales y la revelación. El alcance de esta manera de plantear el problema es de una extraordinaria importancia si se tiene en cuenta la lucha que se desarrollaba entonces entre el laicismo de la generación de 1880 y las fuerzas católicas tradicionalistas: "Lo que Ameghino se propone, en suma, no es simplemente describir observaciones estratigráficas ni colecciones de fósiles; desea intervenir en uno de los grandes conflictos trabados entre la Ciencia y la Religión, poniendo al servicio de la primera sus observaciones personales" (José Ingenieros). De esta manera el contenido filosófico de las teorías científicas coadyuvó notablemente a la formación de un Estado nacional liberal" (39).

Lo que, básicamente, decía Ameghino acerca del problema evolucionista es que se trataba de una teoría "tan sencilla, tan simple, tan lógica, tan natural, que no puedo comprender cómo haya personas ilustradas que no puedan concebirla". Si a ese, su "Credo", se le asocia la fe que tenía en sus propios descubrimientos paleontológicos (en carta a Ihering, de noviembre de 1887, le expresaba: "... Mi confianza en esto es **tan ciega y absoluta**, que si me equivocara en uno de esos casos, o si llegara a demostrarse que me he equivocado en la colección cronológica relativa de **una sola** de las faunas mastológicas extinguidas de la República, **ese día abandonaré ¡para siempre!** el estudio de la que ha sido y es mi ciencia predilecta") (40), fe que ahora no corrobora casi nadie, se entenderá la combinación ameghiniana entre el absurdo objetivo y el fanatismo subjetivo.

Un "credo" que está acabadamente demostrado que se apoyó en bases falsas es propiamente un credo irracional. ¿Cómo —entonces— puede haber aún ameghinistas?...

Dejémosle al lector este dato que nos proporciona un historiador adicto a las logias, para ver si con él puede resolver el enigma:

"Ameghino, Florentino (1854-1911). Una de las más grandes glorias científicas de la Argentina por sus profundos estudios geológicos, zoológicos y paleontológicos... fue asimismo un pensador de elevados quilates y filósofo de indiscutible estirpe laica. Iniciado en la Logia Lu-

(39) Soler, Ricaurte, *El positivismo argentino. Pensamiento filosófico y sociológico*, 2a. ed., Bs. As., Paidós, 1968, pp. 56-57.

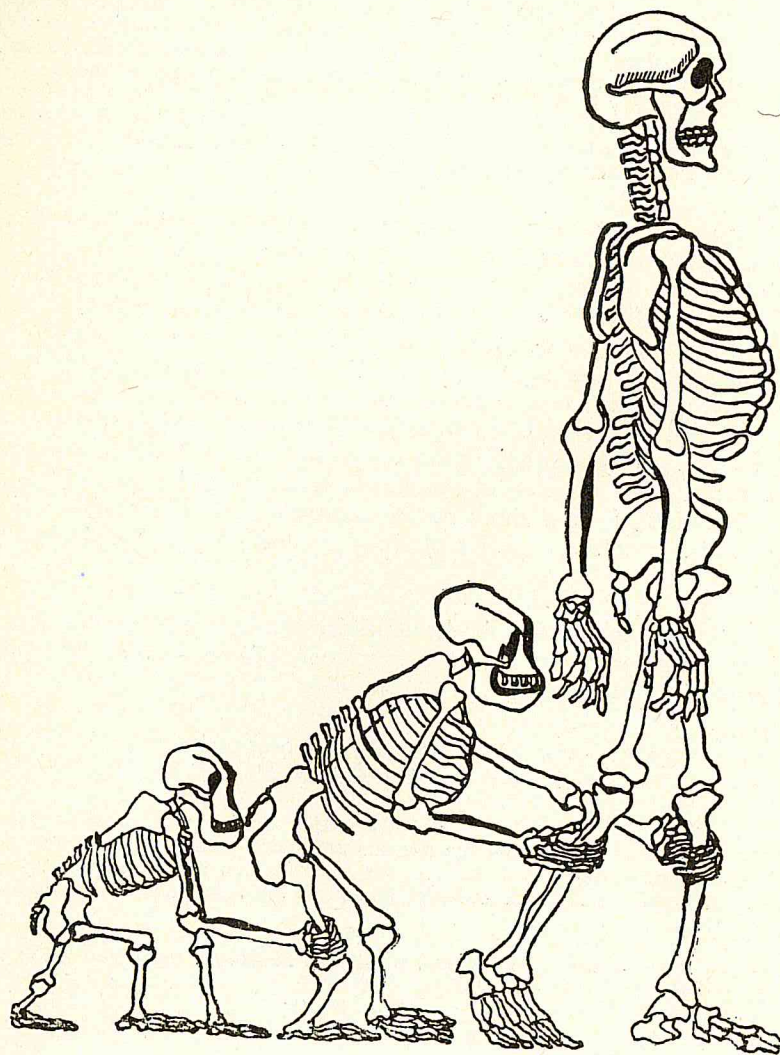
(40) cit. en: Márquez Miranda, Fernando, op. cit., pp. 128, 157.

(41) Lappas, Alcibíades, *La Masonería Argentina a través de sus hombres*, 2a. ed., Bs. As., 1966, p. 104.

ján, perteneció más tarde a la Logia Lumen nº 200, de la localidad de Moreno. La Masonería Argentina le rindió imponente homenaje laico el 7 de agosto de 1921 al cumplirse el 10º aniversario de su deceso" (41).

¿Estará allí la respuesta a esa pequeña subsistencia ideológica, a pesar de su gran caducidad científica?...

ENRIQUE DIAZ ARAUJO



TOMAS MORO

(Reflexiones a propósito del quinto centenario de su nacimiento)

1. EL MARCO

Hace no muchos años, Leopoldo Marechal escribió un breve libro de ensayos que tituló "Cuaderno de navegación". En él se inserta un sustancioso escrito donde, bajo el epígrafe de "Autopsia de Creso", el poeta realiza una interpretación de la historia del Occidente cristiano evidentemente inspirada en la teoría platónica de la evolución y degeneración de las formas de gobierno (1). Para Marechal, los personajes arquetípicos del drama de Occidente son cuatro: "Tiresias, el sacerdote, pontífice del hombre (o el que "le hace puente" hacia su destino sobrenatural); Ajax, el soldado, que asegura, como ya dije, la defensa, el orden y la justicia temporales en la organización; Creso, el rico, llamado a producir y distribuir la riqueza material o corpórea que necesita el organismo; y Gutiérrez, el siervo, ayudante de Creso en sus operaciones económicas" (2). La armonía del recto orden social es el resultado de que cada uno de estos personajes llene cumplidamente la función a la que está esencialmente ordenado: el sacerdote lleve las almas a Dios; el guerrero defienda la justicia, y Creso y Gutiérrez produzcan los necesarios bienes económicos. Pero esta armonía, propia del orden político medieval, se vió perturbada cuando Ajax, en razón de su orgullo y sensualidad de poder, pretendió eliminar al sacerdote y poner al burgués a su servicio: "Fue Ajax el guerrero quien, al levantar su mano parricida contra Tiresias, inauguró el camino de las insubordinaciones (...) Ajax desacató la "autoridad espiritual" del sacerdote, lo cual era ya funesto para la jerarquía equilibrante que dije. Pero lo más "injusto" (y difícilmente remediable) fue que, negando a Tiresias su autoridad, Ajax abrió un rumbo posible al menosprecio, duda o negación de la Ciencia Sagrada que poseía el sacerdote y

(1) PLATÓN, *La República*, VIII, 543.

(2) MARECHAL, Leopoldo, *Cuaderno de Navegación*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, pp. 51-52.

que, abarcando el destino sobrenatural del hombre, ordenaba también una metodología tendiente a lograr ese destino a partir de la sociedad terrestre y en su misma organización" (3).

El orden de la Cristiandad medieval estaba caracterizado esencialmente por la prevalencia del principio religioso sobre el político y el económico, que a él se ordenaban, como instrumentos de una empresa de salvación sobrenatural. "La Edad Media encuadraba siempre toda institución concreta —escribe Günter Holstein— en un gran sistema total que, en todos sus puntos, estaba igualmente ceñido y moldeado por el derecho y, finalmente, culminaba en Dios y su voluntad creadora, de suerte que en esas instituciones no podían verse más que gradaciones relativas, nunca absolutas" (4). El dinero y la actividad económica en general eran puros medios, bienes útiles, "que por respecto de otro bien se desean" (5); si bien los más urgentes, eran los de menor valor intrínseco, ya que se encontraban esencialmente ordenados a la vida material y corporal del hombre, sin afectar a su formalidad propia natural y, menos aún, sobrenatural. El poder político, por su parte, se encuadraba dentro de un orden en el que su "más alto deber no era la realización de los más altos intereses del poder nacional, sino la defensa de la fe cristiana, la exterminación del paganismo y la herejía, la realización de la paz y la defensa del derecho" (6). El gobernante medieval se encontraba en una relación de dependencia —en el orden espiritual— respecto de la Iglesia, y de responsabilidad personal respecto a Dios, a quien rendiría cuenta —al igual que el más miserable de sus súbditos— del recto uso del poder conferido.

La Edad Moderna significa, en el plano de lo estrictamente político (7), una ruptura de esta jerarquía en favor de la prevalencia real del poder político. "Se ha terminado la Edad Media. Los reyes someten a los señores. Simultáneamente, con el mismo espíritu, las cúpulas de los palacios reemplazan a las flechas de las catedrales. Una cúpula, corona de un gran edificio público, aparece como siendo su alma" (8). El principio político, encarnado en el monarca absoluto, va a ocupar el lugar preeminente que Platón reservó a la sabiduría y la Cristiandad a la religión. El saqueo de los bienes de la Iglesia, el apoyo y adhesión al protestantismo, la sustitución de los mon-

(3) Ibid., p. 56.

(4) HOLSTEIN, Günter, *Historia de la Filosofía Política*, I. E. P., Madrid, 1969, p. 175. Cf. VILADRICH, Pedro J., *Compromiso político, mesianismo, cristianismo medieval*, E. U. N. S. A., Pamplona, 1973, pp. 34 ss.

(5) ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 5.

(6) RITTER, Gerhard, *El problema ético del poder*, Rev. de Occidente, Madrid, 1972, p. 26.

(7) Por elementales razones metodológicas, no puedo referirme a su significado en el orden religioso, filosófico, jurídico, etc.

(8) D'ORS, Eugenio, cit. por Jouvenel, Bertrand de, *La Soberanía*, Rialp, Madrid, 1957, p. 309. Además del libro de Jouvenel y acerca de este tema, tienen especial interés: Meinecke Friedrich, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, I.E.P., Madrid, 1958, pp. 27-66; Uscatescu, George, *Maquiavelo y la pasión del poder*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 15 ss. y 85 ss.; y Rommen, Heinrich, *El Estado en el Pensamiento Católico*, I. E. P., Madrid, 1956, pp. 621 ss.

jes filósofos por los ideólogos (9), no serán sino consecuencias de la inversión realizada en el orden de los principios prevalentes. Y no se trataba —como es bien sabido— de que los príncipes modernos no fueran cristianos, sino de que la realidad fundamental sobre la que se levantaba la convivencia y alrededor de la que ella giraba, no era ya más la relación con Dios, sino los intereses temporales del Estado y del "soberano" (10).

2. EL HUMANISTA CRISTIANO

Tomás Moro nació en Londres en la madrugada del 7 de febrero de 1478 en la familia "honrada, sin ser célebre" que formaban el juez John Moro e Inés Graunger. Como correspondía a la tradición familiar, estudió Derecho en el Lincon's Inn, luego de pasados los años de rigor en el Colegio de Canterbury de la Universidad de Oxford. Fue durante sus estudios jurídicos que conoció las dos doctrinas que se entrelazarían en su vida y pensamiento: el humanismo y la versión agustiniana del cristianismo; el humanismo, a través de su amistad con Erasmo, Colet, Linacre y otros humanistas que le fueron contemporáneos; la doctrina de San Agustín, a través del estudio profundo que realizó de ella y que tuvo como culminación un ciclo de conferencias que, sobre "La Ciudad de Dios", pronunció a los veintitrés años en la Iglesia de St. Lawrence Jewry (11). Estas dos facetas de su pensamiento nos lo manifiestan como "un hombre a horcajadas entre el mundo medieval y el moderno. Moro es una figura a caballo entre dos culturas, dos tendencias y dos ideologías dispares. Quiso unir las en un solo abrazo; pero al distanciarse se le fueron abriendo los brazos hasta quedar atirantados doloridamente en cruz (...). El mundo que de una parte Moro quería retener, era el legado tradicional de la Edad Media; esto es, la esencia de su cristianismo, de su unidad y de su organización. Y el mundo hacia el que tendía ansiosamente la otra mano era la aceptación de las nuevas corrientes científicas y la transformación política y social del reino" (12).

A los veintisiete años se casó con Joan Colt, su "querida mujercita" como la llama en su epitafio, con quien tuvo cuatro hijos y un feliz y corto matrimonio, ya que ella murió en 1511, a los veintitrés años. Dedicado de lleno a su profesión de abogado, en la que llegó a descollar hasta ser uno de los letrados que más ganaba en Londres —"más de cuatrocientas libras anuales", escribió su yerno Roper con admiración—, supo encontrar el tiempo necesario para una

(9) CALDERON BOUCHET, Rubén, *Marsilio de Padua, un ideólogo del siglo XIV*, en: *Ethos*, N° 1, Buenos Aires, 1973, pp. 293-312.

(10) Acerca del origen moderno de la doctrina de la "Soberanía", véase Jouvenel, Bertrand, *op. cit.*, pp. 301 ss.

(11) Cf. CHAMBERS, R. W., *Tomás Moro*, Juventud Argentina, Buenos Aires, 1946, p. 79.

(12) VAZQUEZ DE PRADA, Andrés: *Sir Tomás Moro, Lord Canciller de Inglaterra*, Rialp, Madrid, 1966, pp. 22-23.

vida intelectual intensa y profunda: tradujo al inglés la "Vida de Pico de la Mirándola" y escribió la "Historia de Ricardo III" —el primer libro de historia escrito en lengua inglesa—; "Utopía" en 1516; los "Epigramas"; la "Respuesta a Martín Dorp"; la "Respuesta a Martín Lutero"; la "Plegaria de los mendigos"; la "Plegaria de las almas"; el "Diálogo acerca de las herejías"; la "Refutación de la respuesta de Tyndale" y la "Apología"; todo ello además de varias obras menores y de las dos que escribió en prisión: el "Consuelo en la tribulación" y el "Tratado sobre la Pasión de Cristo" (13).

De todas sus obras, la que ha hecho famoso al humanista Moro, es, sin lugar a dudas, "Del óptimo estado de la República de la nueva isla de Utopía", conocida universalmente como "Utopía". En razón de lo mucho que se ha escrito acerca de esta pequeña obra (14), vamos a hacer mención solamente a lo que —paradójicamente— puede llamarse su carácter no utópico. En efecto, si consideramos —siguiendo a Molnar— a la utopía como la creencia en la posibilidad de alcanzar un estado perfecto en este mundo y al utopista como quien considera "posible generar un estado perfecto a partir de otro fundamentalmente imperfecto" (15), Moro no puede ser encuadrado entre los utopistas y la Utopía entre las utopías. Esta pequeña obra no es sino un intento, escrito al modo de una fantasía, de racionalizar, aunque sea parcialmente, la convivencia política. En este sentido responde a un espíritu estrictamente humanista de revaloración de la razón natural (16) y pone de manifiesto la influencia de Platón en el pensamiento de Moro, por esta época muy importante (17). En el caso de la Utopía moreana, "la hipotética sociedad que se describe queda en el propio ámbito ideal, aunque se presente como deseable, sin pretensiones de implantación real (...). Se puede decir que una concepción imaginativa de este género es totalmente inoperante e inofensiva, por lo tanto. Por el contrario, en ocasiones, una concepción utópica de la vida política puede presentarse bajo la forma de algo alcanzable (...). En semejantes casos la utopía adquiere una particular peligrosidad (...). Se ha hecho credo religioso y los utopistas se encuentran imbuidos de una mística revolucionaria que les hace tanto más activos cuanto mayor ofuscación padecen" (18); este último en el caso de las construcciones utópicas nacidas, a partir de Mercier y Saint-Pierre, con base en la mitología progresista.

Del no-utopismo de Moro son prueba los nombres que imaginó para cada uno de los lugares descriptos en la obra: Utopía, significa

- (13) Cf. CHAMBERS, R. W., *op. cit.*, pp. 15 ss.
 (14) Entre otros estudios: Imaz, Eugenio, *Estudio Preliminar a las Utopías del Renacimiento*, F.C.E., Méjico, 1956, pp. VII ss.; Pin y Soler, José, *Nota Prologal a Utopía*, Iberia, Madrid, 1957, pp. 7 ss.; y Servier Jean, *Histoire de l'Utopie*, Gallimard, París, 1967, pp. 122-141.
 (15) MOLNAR, Thomas, *El utopismo, la herejía perenne*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, p. 13.
 (16) Cf. TOFFANIN, Giuseppe, *Historia del Humanismo*, Nova, Buenos Aires, 1953, p. 414.
 (17) Cf. REYNOLDS, Ernest E., *Santo Tomás Moro*, Patmos, Madrid, 1959, pp. 174 ss.
 (18) BENAVIDEZ, Leandro, *Política y cambio social*, E. U. N. S. A., Pamplona, 1975, pp. 19-20.

sin lugar; Ademus, el nombre del príncipe de la isla, significa "sin pueblo"; su río principal es el Anhidro, "sin agua"; quien cuenta la historia es Rafael Hythlodeo, "el fabulador" o "el inventor de historias", y el libro termina con una afirmación de Moro acerca de las "absurdidades" contadas por Rafael y con este testimonio: "he de hacer constar que me es imposible admitir todo lo que aquel hombre, tan experto en negocios políticos, dijo sobre la mejor forma de gobierno" (19). Es recién a partir de Bacon y los ya citados Mercier y Saint-Pierre que la ciudad ideal va a fundirse con el mito del progreso, aplicando a la utopía el detonante que habría de conducir al mesianismo político moderno y contemporáneo y a las revoluciones y tiranías por él engendradas (20). Mientras tanto, los escritos sobre ciudades perfectas encontradas en tierras remotas, tenían sólo el carácter de "divertimentos" de carácter principalmente festivo, redactados para el solaz de los eruditos humanistas.

Pero lo que es más, tal como lo demuestra acabadamente Ritter, no sólo Utopía no es una utopía, sino que incluye un programa político de un realismo fundamental, el cual, al ser aplicado por los gobernantes ingleses, será la causa fundamental de su predominio político durante un largo período de la historia: "Lo que Tomás Moro formuló en su Utopía son, en líneas generales (sobre todo por lo que a política exterior toca) los principios de ética política que todavía hoy están en el fondo del pensamiento inglés" (21). La situación insular de Utopía, su vocación marítima y colonizadora, su retracción a hacer la guerra en el continente y, en el caso de que ella sea inevitable, el hacerla con mercenarios o con la "Caballería de San Jorge" —como denominaban los ingleses al dinero utilizado para comprar a los enemigos o hacer que otros peleen por ellos—; su conciencia de una superioridad económica y ética y el sentirse árbitros en las disputas del mundo, son todos rasgos de la política de la isla feliz, que han tenido su concreción en la historia de Inglaterra.

Pero además de fantasía literaria con un proyecto político implícito, esta pequeña obra es un alegato en favor de la radical eticidad de la vida política. Para el pensamiento clásico-cristiano, la actividad política pertenece al orden de las realidades que el hombre hace para su propia perfección en cuanto tal; en virtud de ello, la política, actividad social ordenada al bien común (22), es una realidad ética, dirigida a un fin ético y regida por normas éticas. En momentos en que comenzaba, sobre todo a través de la obra de Ma-

- (19) MORO, Tomás, *Utopía*, Iberia, Madrid, 1957, p. 148.
 (20) Cf. REVOL, E. L., *De Moro a Bacon*, en: "La Nación", Buenos Aires, 12 de febrero de 1978, Sección Letras, p. 1. Cf. Dawson, Christopher, *Progreso y Religión*, Huemul, Buenos Aires, pp. 177 ss.
 (21) RITTER, Gerhard, *op. cit.*, p. 36.
 (22) Cf. PALACIOS, Leopoldo E., *La prudencia política*, I.E.P., Madrid, 1945, pp. 30 ss.

quiavelo (23), el proceso de paulatina separación del orden político del orden ético que habría de culminar en la brutal praxis de poder del estado totalitario, el libro de Moro adquiere el valor de un testimonio. "En 1516, el mismo año en que Maquiavelo dedicaba su revolucionario Espejo de Príncipes al príncipe de Médicis —escribe Ritter—, aparecían, sin embargo, dos escritos humanísticos que prestaban a las ideas fundamentales de la teoría cristiana sobre el príncipe y el estado una forma igualmente moderna: la "Institutio principis christiani", del holandés Erasmo y la "Utopía", de su amigo inglés Tomás Moro. En ellos encontramos el extremo opuesto de la concepción maquiavélica del Estado. Con la misma unilateralidad con la que el escrito del italiano desarrolla una ética de la lucha política por el poder, exponen Erasmo y Moro el ideal de una pura política de bien público (...). Aquí aparece la justicia como la suprema virtud política y su realización, a través de las adecuadas reformas del Estado, como la tarea más urgente de la actualidad" (24). En el consejo que dirige Moro a Tomás Cromwell al ser éste designado en la corte de Enrique VIII, se resume admirablemente todo lo expresado: "Master Cromwell —le dijo Moro—, habéis ingresado al servicio de un príncipe muy noble, prudente y generoso. Si seguís mi pobre consejo, cuando charléis con Su Majestad, le debéis decir lo que debe hacer y nunca lo que puede hacer" (25); y Robert Bolt pone en boca de Moro, en respuesta a Wolsey, la siguiente frase: "Yo creo que los hombres de Estado que renuncian a su propia conciencia en atención a sus deberes políticos, no hacen más que llevar a su país al caos por el camino más corto" (26).

3. EL SERVIDOR DEL REINO

Poseedor de una fuerte vocación por los asuntos públicos, Moro ejerció desde muy joven las más diversas funciones políticas: Sub-Alguacil de la ciudad de Londres, representante ante el Parlamento, Embajador, consejero del Rey, Sub-tesorero de la Corona, y por último, Canciller del Reino. Como Canciller, debió desempeñar la más alta de las funciones judiciales, desde la que dio su forma definitiva a las Cortes de Equidad, que fallaban en forma flexible y equitativa, por oposición al rigorismo y rigidez de las que aplicaban el Common Law. De su actuación como juez dejó escrito un poeta popular: "Moro, el mejor amigo que jamás tuvieron los pobres"

(23) Respecto a la significación de Maquiavelo en la historia de las ideas políticas se ha hecho correr demasiada tinta, las más de las veces inútilmente; a nuestro criterio lo mejor que se ha escrito es el libro de Butterfield, Hebert, *Maquiavelo y el arte de gobernar*, Huemul, Buenos Aires, 1965; también puede verse el ya clásico de Conde, Francisco Javier, *El saber político en Maquiavelo*, Rev. de Occidente, Madrid, 1976.

(24) RITTER, Gerhard, *op. cit.*, p. 33.

(25) Cit. por Reynolds, Ernest E., *op. cit.*, p. 361; Maquiavelo, en "El Príncipe", había escrito, en sentido diametralmente opuesto: "Hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir que quien, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que debería de hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella" (cap. XV).

(26) BOLT, Robert, *Un hombre cabal*, Fabril Ed., Buenos Aires, 1963, p. 45.

(27); Sir John Harrington lo definió como "ese digno e incorrupto magistrado" y Erasmo como "un santo y recto juez" (28).

Pero lo que nos interesa principalmente es la actuación de Moro en función estrictamente política, como consejero y ministro de Enrique VIII. Allí se desarrolló su lucha ardua en favor de la eticidad de lo político y de la subordinación del principio político al religioso. Moro tenía viva conciencia de que en el mismo momento en que se comenzara a considerar al orden de la actividad estadual como independiente de toda normatividad ética, la vida social iniciaría la pendiente que, pasando por el Leviatán de Hobbes, desembocaría en el totalitarismo del Estado contemporáneo; previó claramente que, una vez cortados los lazos de unión entre la vida política y la divinidad, aquélla se volvería contra lo humano; que no sólo no serviría más a Dios, sino que el mismo hombre resultaría su víctima inevitable. "Muchos príncipes ven con agrado la apostasía del clero —escribe en la Respuesta a Martín Lutero—, codiciosos como son de las posesiones de los apóstatas, que piensan ocupar como abandonadas. Se alegran al ver a los que niegan acatamiento al Soberano Pontífice, acariciando la esperanza de lo que pueda corresponderle a ellos en sus dominios. Por otro lado, no pueden dudar de que el pueblo a su vez se librará del yugo de los príncipes y los despojará de sus posesiones. Cuando este momento llegue, no aceptarán ni siquiera gobernantes salidos del pueblo, una vez embriagados con la sangre de los príncipes y entusiasmados con la matanza de los nobles (...) pondrán sus manos unos en los otros y, al igual que los hijos de la tierra en la antigüedad, perecerán en un conflicto mutuo" (29). Cuando la esencial subordinación del poder temporal al principio religioso se invierte y se pretende instrumentar a las realidades sacrales con fines de prevalencia política, tal como lo propugna Rousseau en "El contrato social" (30), el Estado, que por su naturaleza debe procurar el bien humano, se transforma en un fin en sí mismo y el hombre en un instrumento de su poderío. Como bien escribiera Tomás D. Casares, el estado y el desarrollo tecnológico "estarán realmente al servicio del hombre, le harán justicia, si están nada menos que al servicio de la gloria de Dios. La exigencia no puede retacearse sin que la sociedad, el desarrollo y el hombre mismo sean rebajados. Desentendidos de este servicio no espere el hombre que lo sirvan. Se volverán contra él y lo aniquilarán" (31). La "progresista" y "nueva" experiencia de los campos de concentración y exterminio, no son sino la confirmación desgarradora de la afirmación de Moro que hace poco nos reiterara Casares.

(27) Cit. por Vázquez de Prada, Andrés, *op. cit.*, p. 121.

(28) Cit. por Chambers, R. W., *op. cit.*, p. 271.

(29) MORO Tomás, *Respuesta a Martín Lutero*, cit. por Reynolds, Ernest E., *op. cit.*, p. 238.

(30) ROUSSEAU, Juan Jacobo, *El Contrato Social*, Fabril Ed., Buenos Aires, 1961, p. 248.

(31) CASARES, Tomás D., *Orden Social, Desarrollo y último Fin de la existencia humana*, en: Casares, Tomás D. y otros, *La justicia y el Orden Social*, Idearium, Mendoza, 1976, p. 15.

Enrique Tudor, prototipo precursor de los príncipes modernos, se constituyó en un ardiente defensor de los derechos de la Iglesia frente a la acometida protestante (32), pero ello fue hasta el preciso momento en que sus propios intereses se encontraron con las verdades del Catolicismo; en la inevitable opción entre su voluntad y la de la Iglesia, afirmó inequívocamente —por primera vez en un rey— la preeminencia del querer del soberano sobre las leyes de Dios y de su Iglesia. La “cuestión” del divorcio, no fue sino el detonante que esperaban los nobles para apropiarse de los bienes eclesiásticos y el Rey para afirmar su supremacía sobre el Papa. La complicidad del Parlamento y la cobardía de gran parte de los clérigos, liberaron a Enrique de sus “escrúpulos” y —contra la opinión de Roma y de Moro— pudo casarse con Ana Bolena, joven, graciosa y con pocas perspectivas de vida. De inmediato, Moro presentó su dimisión —por “razones de salud”— y se retiró a su caso de Chelsea.

4. EL SERVIDOR DE DIOS

Durante los dos años que duró su voluntario retiro de la vida pública, Moro no dijo palabra acerca de la “cuestión” del Rey. Sabía la importancia que su opinión tenía en Inglaterra y consideraba que sería impropio de un buen súbdito expresarla en contra de las decisiones reales. Pero el Rey también tenía conciencia de lo que significaba en su dominio la opinión del ex-canciller y que su silencio era considerado por todos como una reprobación de su conducta. Luego de tres intentos fallidos de involucrarlo en falsos delitos, fue citado a comparecer ante la corte de Lambeth y presionado para confirmar, mediante juramento, que el matrimonio de Enrique era válido. Antes de entrar al Lambeth, al despedirse de su yerno, le dijo: “Hijo Roper, agradezco al Señor el haber ganado la batalla”; luego de un breve juicio, salió hacia la Torre de Londres, condenado a reclusión perpetua por negarse a prestar el juramento.

Pero Enrique, preanunciando una de las exigencias del actual Estado totalitario, no podía contentarse con un silencio; necesitaba la adhesión espiritual activa de sus súbditos, sobre todo de los más notables. Iniciando un camino que culminaría con el decreto de 1539, que otorgaba al Rey la potestad de definir lo que los hombres debían creer, bajo pena de muerte, el Parlamento sancionó el Decreto de Supremacía, que convertía a Enrique en Jefe Supremo de la Iglesia de Inglaterra. Poco tiempo después, aprobaba el Decreto de Traiciones; este último condenaba a muerte, por extracción de las entrañas, a todo aquel que privara al Rey de sus títulos y dignidades, incluido, claro está, el de Jefe de la Iglesia. El decreto estaba evidentemente dirigido contra Moro y el Cardenal John Fisher, el único

(32) Escribió contra Lutero la *Assensio Septem Sacramentorum*, en la que defendía ardientemente la supremacía papal, lo que le valió el título de “Defensor de la Fe Cristiana”, dado por el Papa León X. Cf. Vázquez de Prada, Andrés, *op. cit.*, p. 176.

obispo que no se había sometido al rey. Éste fue el primero en ser juzgado; la sentencia de decapitación fue ejecutada el 22 de junio de 1535; ocho días después comenzaba el juicio de Moro.

El ex-canciller sabía muy bien por qué se lo juzgaba. “No me perseguís por mis acciones, sino por los pensamientos de mi corazón. Habéis abierto un largo camino. Los hombres comenzarán por no escuchar a su corazón y terminarán por no tener más corazón. ¡Que Dios se apiade del pueblo cuyos estadistas sigan vuestro ejemplo! (...). La acusación se basa en una ley del Parlamento directamente repugnante a la Ley de Dios. ¡El Parlamento no puede conferir al Rey la supremacía de la Iglesia, porque se trata de una supremacía espiritual!” (33). La sentencia, basada en el perjurio de Richard Rich, condenó a Moro a ser “arrastrado por las calles de la City hasta Tyburn, para allí ser ahorcado. Pero la soga será cortada antes de que la muerte sobrevenga y entonces su cuerpo será descuartizado y sus entrañas esparcidas y quemadas” (34). El Rey, teniendo en cuenta la amistad que lo unía con Moro, conmutó la sentencia por la “sencilla decapitación”. El 6 de julio Sir Tomás subió al cadalso; accediendo a la petición de Enrique de que hablara poco, dijo solamente a los circundantes “que rogasen a Dios por el Rey y que moría habiendo sido siempre buen servidor del reino, pero ante todo servidor de Dios” (35). Cuando —instantes después— la cabeza de Moro rodó sobre las tablas, junto con ella cayó todo un sistema de concebir las relaciones y jerarquías entre el poder espiritual y el poder político. La “Razón del Estado” había cobrado una víctima y la Iglesia había ganado un Santo.

Después de la muerte del Gran Canciller, nada volvió a ser como hasta entonces en lo que a las relaciones del principio político y el religioso respecta. El Estado, dotado ahora de “soberanía”, establecía su preeminencia sobre la Iglesia y el dinero. El edificio principal de las ciudades no era ya el templo de Dios, sino el palacio del Soberano. Pero como ya Platón lo había previsto, la pendiente de descomposición de las ciudades no habría de detenerse en el gobierno de los nobles guerreros. El burgués, que amasaba pacientemente en sus ciudades el dinero en que fundaría su prevalencia, esperaba el momento propicio para lanzarse al asalto del poder. “En la era de Ajax —escribe Marechal—, y a favor del clima reinante, nuestro economista se ha liberado ya del freno interior o religioso que controlaba sus naturales apetitos (...). Pero es en el orden intelectual donde, aunque parezca risible, Creso influye con bastante antelación en el porvenir histórico, al imponer su racionalismo “inferior” a las especulaciones filosóficas. Y, a mi juicio, Renato Descartes es el paradigma de la mentalidad burguesa en tren de filosofar por su

(33) BOLT, Robert, *op. cit.*, pp. 150-152.

(34) Cf. PIN Y SOLER, José, *op. cit.*, p. 33.

(35) Cf. CHANDLER, R. W., *op. cit.*, pp. 352-353.

cuenta y riesgo. Este primer líder del racionalismo burgués, cuyo representante último ha de ser Carlos Marx, parte de la "duda" (...); en los filósofos de la Revolución ya no existe la duda, sino la firmeza de una convicción a puño cerrado que se manifiesta, o por una ironía suficiente —como en Voltaire—, o por un desnudo cinismo —como en Rousseau—. Así triunfa la Revolución de Creso; y erige a la Razón como a una diosa laica" (36).

La revolución del burgués ha triunfado y el principio económico se ha convertido en el prevalente; el banco es el más importante edificio de la ciudad; el consumo, la más elevada de las motivaciones sociales. Y esto es así tanto más en los países autodenominados "socialistas", presididos por una filosofía —el Marxismo— que proclama a lo económico motor y elemento preponderante del devenir histórico, de las instituciones sociales y de la misma esencia del hombre y donde los "jefes de empresa" o "comisarios" cumplen las funciones de los gerentes de las grandes sociedades de capital anónimo. Pero, esencialmente, el sentido de la riqueza "está gobernado por el orden jerárquico de los bienes. Su destino se agota en conformar un bien útil y, como tal, en estar dispuesta hacia el bien honesto; en constituir medio o instrumento y nunca fin de la actividad humana. Si bien se mira, la felicidad que procura es negativa, sólo obra matando el deseo o quitando de encima la necesidad. En la medida que se la busca como un fin, aquietándose en su propio deleite, la riqueza desordenada corrompe y la codicia corroe toda armonía social. La gran subversión moderna que el capitalismo —liberal o comunista— representa, no es sólo inversión del orden social, sino sobre todo un desajuste íntimo traducido en una moral hedónica y en una religión idolátrica" (37). Con ello, la degradación del principio religioso, por el que murió Moro, ha alcanzado la más perfecta de las expresiones: el dinero, el "otro señor" de que nos habla el Evangelio (38), nos exige un servicio total e inhumano. Frente a esta nueva tiranía nos queda, como a Moro, el camino del testimonio: "Contra las falsas acusaciones, contra los falsos testigos, contra la autoridad establecida, contra su Rey, contra los obispos vacilantes o resignados, contra la depravación del sentido moral que hace llamar blanco a lo que es negro y mal a lo que está bien, la conciencia humana se resiste y acaba por imponerse, aunque sea más allá de la muerte" (39). Testimonio de fidelidad a la Iglesia, aun frente a la rendición de quienes tienen la responsabilidad de conducirla —como los obispos ingleses de la época de Moro—; testimonio de fidelidad a la verdad, frente a los nuevos sofistas que pretenden vaciar de contenido a la sabiduría cristiana; testimonio de fidelidad a la conciencia, aun contra las depravaciones que se nos pretende imponer

(36) MARECHAL, Leopoldo, *op. cit.*, pp. 58-61.

(37) MARTINOTTI, Héctor J., *Filosofía Social*, U. A. C. S., Buenos Aires, 1964, p. 55.

(38) Cf. Lucas, 16, 13.

(39) PREVOST, André, *Tomás Moro y la crisis del pensamiento europeo*, Palabra, Madrid, 1972, p. 400.

ner bajo la advocación del "sentido de la historia"; pero, sobre todo, testimonio de lealtad a Cristo, frente a quienes intentan suprimirlo proclamando la "muerte de Dios" o diluirlo en el inefable "punto omega". Para el éxito de este recurso al testimonio y a la resistencia espiritual nos resta pedir, como lo hiciera el Santo en el momento de su decisión heroica:

"Dame tu gracia, buen Dios, para desdeñar el mundo,
Para poner mi mente en Ti
Y no depender del soplo de las bocas humanas..."

CARLOS IGNACIO MASSINI

ORDENACIONES

PRESBITERADO

ELIAS PEDRO BENITTI. Nació el 26 de julio de 1950 en Colonia Freitas, Dpto. Federación, Pcia. de Entre Ríos. Cursó estudios de Filosofía en el Profesorado de Filosofía de Concordia, y de Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 28 de octubre en la Catedral de Concordia, por su Obispo Mons. Adolfo Gerstner.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibió el seminarista HUGO JUAN GRIMAU, de la Diócesis de Concordia, el día 28 de octubre.

LECTORADO

Lo recibieron ANTONIO MARIO GRANDE y ROBERTO HECTOR BARON, de la Diócesis de Rafaela, el 27 de agosto; así como RUBEN RAFAEL DALZOTTO, de la Diócesis de Concordia, el 28 de octubre.



LA DESIGUALDAD HUMANA SEGUN SANTO TOMAS

"La naturaleza hizo a todos los hombres iguales en la libertad, pero no en las perfecciones naturales".
(Tomás de Aquino, In 2 Sent. Dist. 44, q. 1, a. 3).

I. EL PROBLEMA

Los escolásticos acuñaron una frase, **operari sequitur esse et modus operandi modum essendi**, el obrar sigue al ser y el modo de obrar al modo de ser, que no siempre ha sido analizada hasta sus últimas consecuencias. La realidad cotidiana con la que estamos en contacto directo nos manifiesta explícitamente que las conductas humanas difieren entre sí en forma notable, y de acuerdo al principio antes expresado, es evidente que quienes las realizan deben diferir en la misma medida. Pero por otra parte, existe una prédica secular que nos afirma que todos los hombres son iguales. Esta se ha concretado en instituciones políticas y económicas que son responsables del estado de angustia e indigencia en que vive el hombre contemporáneo, que debe así pagar tributo a la victoria que logró sobre el orden natural el sistema liberal triunfante en el siglo XVIII.

Es por ello que juzgamos conveniente presentar aquí algunos aspectos de la concepción antropológica sustentada por Santo Tomás de Aquino, donde se advierte claramente que la desigualdad natural que existe entre los hombres es el principal fundamento del orden social, especialmente en sus manifestaciones éticas, políticas y educativas (1). Para ello recurriremos a los textos donde el Aquinatense afirma dicha tesis, tratando en cada caso de precisar sus alcances. Sobre las consecuencias de ignorar esta tesis, que por su importancia constituye, a nuestro entender, el verdadero signo de la subversión social, explicitaremos sólo la educativa, por ser la más cercana a nuestros actuales intereses de investigación.

(1) Empleamos el término desigualdad aun cuando advertimos que más específicamente corresponde a los entes matemáticos, porque el mito de la igualdad de todos los hombres es el que motiva precisamente estas reflexiones.

1. LOS ANTECEDENTES

El problema que tratamos ha sido interpretado de diversas maneras por los mismos tomistas, y aun cuando autores de la autoridad de Cayetano tildaron de ciegos a quienes negaban la desigualdad substancial entre los hombres, nunca faltaron quienes encontraron sus argumentos probatorios como poco convincentes. Pero por otra parte, Étienne Gilson, que se pronuncia explícitamente por la desigualdad natural (2) cita el texto de la Suma contra Gentiles, Libro III cap. 81, como suficientemente explícito sobre este tema. Y Manuel Ubeda Purkiss O. P., que comentó el Tratado del Hombre de la Suma de Teología (3), recurre para probar esta postura a la q. 85 a. 7 de dicho Tratado y a un texto correspondiente a la obra Sobre las Sentencias de Pedro Lombardo. Nosotros agregaremos algunos más y citaremos autores contemporáneos que demostrarán que la cuestión está suficientemente fundamentada.

Comencemos por aclarar un punto de fundamental importancia: el comentario al Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo fue escrito entre 1252 y 1254, cuando Tomás de Aquino era auxiliar de cátedra en París; la Suma de la verdad católica, o Suma contra Gentiles, entre 1258 y 1263; y la Suma de Teología entre 1266 y 1273 (4), lo que indica que desde que comienza su actividad docente hasta su muerte su posición no ha variado sobre esta cuestión, por lo que no puede argumentarse que los textos que esgrimimos son casuales o hijos de las circunstancias.

2. LAS FUENTES

a. Comentario a las Sentencias

Siguiendo este orden cronológico, analizaremos primero el **Comentaria in Quattuor Libros Sententiarum**. En esta obra, además de la frase consignada en el epígrafe, dice el Aquinatense:

"En el primer estado el cuerpo estaba sujeto al alma de tal manera que nada podía ocurrir en el cuerpo que fuera contra el bien del alma, ya en cuanto al ser, ya en cuanto a la operación; pero esto no quita que también entonces según la diversidad de los cuerpos fuese diversa la dignidad de las almas pues es conveniente que haya proporción del alma al cuerpo, como de la forma a la materia y del motor a lo movido..." (5).

Y refiriéndose al principio de individuación en las almas humanas:

"La razón de esto es que, como toda perfección se infunde a la materia según su capacidad, la naturaleza del alma así se infunde a los diversos cuerpos, no según idéntica nobleza y pureza; por lo que en cada cuerpo tendrá su ser terminado según la medida del cuerpo. Este ser terminado, aunque el alma lo adquiera en el cuerpo, no lo adquiere

- (2) Gilson, Etienne, *Elementos de filosofía cristiana*, Rialp, Madrid, 1969.
- (3) Ubeda Purkiss, Manuel O. P., Introducción al Tratado del Hombre: *Suma Teológica*, Tomo III (2º), B.A.C., Madrid, 1959.
- (4) Cfr. Ponferrada, Gustavo Eloy, *Introducción al tomismo*, Eudeba, Bs. As., 1970; Maritain, Jacques, *El Doctor Angélico*, Desclee, Bs. As., 1944; G. M. Manser, O. P., *La esencia del tomismo*, Madrid, 1947; etc.
- (5) In 2 Sent., Dist. 21, q.2, a. 1, ad 2m.

a partir del cuerpo, ni por dependencia del cuerpo. Por lo que, una vez quitados los cuerpos, aún conservará cada alma su ser terminado, según las afecciones o disposiciones por la misma conseguidas, en cuanto fue perfección de tal cuerpo. Y esta es la solución de Avicena (De Anima, part. I, cap. III), que puede manifestarse por un ejemplo sensible. Pues si algo que no retiene su figura se distingue por diversos vasos, como el agua, al ser quitados los vasos no permanecerán las propias figuras distintas, sino que sólo permanecerá el agua. Pero si hay algo que retiene la figura, las diversas figuras que se distinguen por diversos instrumentos, aun quitados éstos, permanecerá la distinción de las figuras, como se ve en la cera. Y así ocurre con el alma, que retiene su ser después de la destrucción del cuerpo, permaneciendo dicho ser individuado y distinto" (6).

La argumentación global, en su contexto, gira en torno al problema de si las almas son todas iguales en el momento de su creación. En lo que respecta a las formas angélicas, la solución es conocida: la diversidad individual implica también la diversidad específica, ya que la forma no se multiplica sino es por medio de la materia, y Santo Tomás, contra Avicbrón, afirma que los ángeles carecen de materia (7). Otra cosa es lo que ocurre con relación a las almas humanas. Estas están ordenadas a la materia (aun cuando la forma del hombre no es material, ya que en su función específica y más noble trasciende la materia corporal) y de ésta reciben su singularización e individuación, ya que no hay duda que lo que es recibido lo es siempre según el modo de ser del recipiente (8). De allí que la distinción de grado en las almas sea causada por la diversidad del cuerpo, de modo tal que a cuerpos de mejor complexión les corresponden almas más nobles (9). Además, y para precisar el contexto antes señalado, Dios no crea las almas indiferenciadas, para que luego éstas sean individualizadas por la materia, sino que las crea individualmente y según la materia que han de informar, porque "así como hay proporción entre el alma humana y el cuerpo humano, así también la hay entre el alma de este hombre y el cuerpo de este mismo hombre" (10).

Pero detengámonos un momento y hagamos algunas precisiones: Santo Tomás acentúa el papel de la materia en el compuesto humano en cuanto ésta es principio de individuación, ya que por ella es posible que los hombres puedan ser varios dentro de la misma especie. Esto es válido para todas las sustancias compuestas, incluido el hombre. Pero en

- (6) In 2 Sent., Dist. 8, q. 5, a. 2 ad 6m. El persa Ibn-Sina (980-1037), llamado Avicena por los latinos, fue sin duda uno de los primeros y más grandes de los comentaristas musulmanes de Aristóteles, y ejerció una influencia decisiva en la filosofía árabe e hispano-musulmana, que llegará a su expresión más alta con el español Averroes. Sobre su concepción del alma humana comenta el célebre orientalista S. Munk: "Ibn-Sina proclama además firmemente la permanencia individual del alma humana, en la cual él reconoce una substancia que, aun separada del cuerpo, conserva su individualidad, pero a la cual no se aplican ni la categoría del lugar ni la del dónde, ni la de situation" (*Mélanges de philosophie juive et arabe*, Vrin, Paris, 1955, pp. 365-366).
- (7) Cfr. G. M. Manser, ob. cit. pág. 774. Rabbí Salomón Gabirol, o Abengabirol, llamado por los cristianos Avicbrón, judío español nacido en Málaga hacia 1021 ó 1025, fue muy citado por los escolásticos por su obra *Makor Hayyim* (Fuente de la vida), traducida del original árabe al latín por Domingo Gundisalvo. En esta obra defiende la doctrina de la materia y la forma universal. Según esto, aun las sustancias simples están compuestas de materia y forma. Santo Tomás combate dicha doctrina en *El ente y la esencia*, cap. V.
- (8) S.T.I., q. 75, a. 5.
- (9) Ubeda Purkiss, Manuel O. P., ob. cit., p. 163.
- (10) Contra Gentiles, Libro 2, Cap. 73.

este último caso el análisis no es tan sencillo. El Aquinatense parece que incluye también el alma como principio de individuación en el hombre cuando afirma en la Suma Teológica (I, q. 29, a. 4) que la persona, en cualquier naturaleza, significa lo que es distinto en esa naturaleza "como en la naturaleza humana significa **estas carnes, estos huesos y esta alma**, que son los principios que individualizan al hombre". Claro que es preciso recordar que para la metafísica tomista la materia es **primer** principio de individuación.

El alma humana es una substancia incompleta en cuanto que por su naturaleza se ordena a constituir con otra una substancia completa, aunque de por sí puede existir sin el cuerpo. Ella es por sí misma principio de perfección y especificidad, y por ella se comunica la existencia. Y del hecho de tener **per se** la subsistencia, es que resulta posible su existir después de la muerte del hombre. Posee singularidad, y a ella deben ser atribuidas todas las prerrogativas de perfección que se encuentran en la substancia singular (11). Su comunicabilidad no implica que se encuentre reproducida de idéntica manera en los distintos singulares de la especie (12). De allí que entre las personas humanas (substancias primeras, completas, singulares, subsistentes e incommunicables de naturaleza racional) las diferencias sean profundamente ontológicas y no meramente numéricas.

b. Suma contra Gentiles

Llegamos así al análisis de la primera de las Sumas tomistas. En la Suma contra Gentiles la cuestión, lejos de perder significación, se aclara a través de múltiples textos. En ella aparece algo de significativa importancia: aunque en diversas obras Santo Tomás señala que el principio de individuación proviene de la **materia quantitate signata** (y correlativamente que el principio de perfección proviene de la forma), en última instancia la diversidad y desigualdad entre todas las cosas creadas no proviene del azar, ni de la materia, ni de los méritos o deméritos, sino de la propia voluntad de Dios, que dio a cada criatura la perfección que le era posible tener (13). No obstante, y como lo hará después en la Suma de Teología, insiste en la adecuación de la forma a la materia:

"Parece ser que este engaño de considerar al entendimiento pasivo como sujeto del hábito científico obedece al hecho de que se hallan hombres que son más hábiles o menos hábiles para los estudios científicos según sea la disposición de sus potencias cogitativa e imaginativa.

Pero esta habilidad depende de dichas potencias como de disposiciones remotas, como depende también de la exquisitez del tacto y de la complexión corporal, como dice Aristóteles en el libro II **Sobre el alma**, al declarar que los hombres de buen tacto y de carne blanda **están bien dispuestos para pensar**" (14).

(11) Cfr. González Álvarez, Angel, *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1961, p. 291.

(12) Idem, p. 255.

(13) *Contra Gentiles*, Libro II, Cap. 45.

(14) *Contra Gentiles*, Libro II, Cap. 73, Cfr. S. T. I, q. 76, a. 5.

Es sabido que Aristóteles confería gran importancia al sentido del tacto, ya que, según él, sin este sentido no puede existir ninguno de los demás, mientras que el tacto puede existir sin cualquiera de los otros. Y es en el hombre donde el tacto se encuentra más diferenciado, aunque en los otros sentidos se encuentra en inferioridad con respecto a muchos animales. Esta es la razón, dice Aristóteles, por la que el hombre es la más inteligente de las criaturas vivas. Y esgrime como prueba el hecho de que en la raza humana los hombres están dotados de inteligencia en proporción a su sentido del tacto, y sin relación a ningún otro sentido, de allí que los hombres de cutis duro estén pobremente dotados de esta potencia o facultad intelectual, lo que no ocurre con los hombres de carnes suaves, ya que en ellos el tacto estaría más desarrollado y en consecuencia son mayores los datos del mundo exterior que puede captar (15), "por eso, quien tiene mejor tacto posee también **simpliciter** mejor naturaleza sensitiva y, por consiguiente, un entendimiento más perfecto, porque la bondad del sentido es una disposición para la bondad de la inteligencia" (16).

Debemos señalar, no obstante, que Aristóteles, en el Libro I cap. I de su *Metafísica*, destaca el sentido de la vista y no el del tacto. La razón que da de ello es que la vista, con ventaja sobre los demás sentidos, nos da a conocer con mayor precisión los rasgos diferenciales de las cosas. Por otra parte, y volviendo a Santo Tomás, la belleza, que consiste en un "resplandor de la forma", se aprehende eminentemente por la vista. Pero sea uno u otro, lo que interesa destacar es que la doctrina es clara cuando afirma que el desarrollo de la inteligencia depende en gran parte de la bondad de los sentidos.

En el Libro III, cap. 81, de la misma obra, **De la ordenación de los hombres entre sí y con respecto a las otras cosas**, el argumento está relacionado con el gobierno del mundo por la providencia divina y el orden que existe en la sociedad como resultado del mismo. Así como en el orden de todo lo creado (incluidas las naturalezas creadas incorruptibles) existe una jerarquía de causas y esencias, así ocurre también en la sociedad, pues el orden social no es más que un correlato del orden universal, donde la multiplicidad y la desigualdad se ordenan por su relación a lo Uno, pues como dice San Pablo "las cosas que proceden de Dios están ordenadas". Esto, por supuesto, no supone la degradación irreparable de las cosas inferiores, pues todas tienen a Dios como su fin último. Y la misma existencia de la multiplicidad de las criaturas arguye en favor de la desigualdad pues, como señala Gilson, "ser otro que un ser determinado es ser **más o menos** que ese otro ser" (17). Además, esto condice con el orden natural, ya que el mundo sería menos perfecto si todas las cosas tuviesen el mismo grado de bondad.

El hombre, interiormente, también está constituido imitando el or-

(15) Cfr. Aristóteles, *Del alma*, Libro II, Cap. 9.

(16) In *De Anima* 1.2, lect 19, citado por Ubeda Purkiss, Manuel O. P., ob. cit. p. 163.

(17) Gilson, Etienne, ob. cit. p. 352.

den que hay en el universo, pues el entendimiento, los sentidos y la fuerza corporal están entre sí jerárquicamente ordenados, siendo la potencia intelectual la que tiene el imperio sobre las demás.

"En esta razón se funda el orden que se da entre los hombres. Pues los que se destacan por su entendimiento dominan naturalmente, mientras que los menguados de entendimiento pero robustos de cuerpo parecen naturalmente destinados a servir, como dice Aristóteles en su *Política*" (18).

De allí que el desorden de la sociedad provenga de que alguien presida no por la superioridad de la inteligencia, sino porque ha usurpado el poder por la fuerza física solamente, careciendo de aquélla en la proporción debida. Mas aún así no se compromete totalmente el orden natural, ya que el gobierno de los necios es difícil y transitorio si no está consolidado y robustecido por el consejo de los sabios (19). Con respecto al texto citado precedentemente, cabe que realicemos dos precisiones: en primer lugar, la expresión "dominan naturalmente" no debe entenderse como una afirmación determinista. Significa solamente que no dominan por una imposición externa ni por una delegación del poder, sino que este dominio es el resultado del **perfeccionamiento natural** que le es posible a cada uno de los singulares dentro de la especie. Es evidente que en la medida en que el entendimiento de un hombre piensa y conoce más que otros, en la misma medida está habilitado para ejercer esta superioridad dentro de la jerarquía social que de ello resulta. En segundo lugar, la expresión "naturalmente destinados a servir, como dice Aristóteles en su *Política*" no implica necesariamente la adhesión del Aquinatense a la doctrina del Filósofo de que algunos hombres **nacen** esclavos y otros señores, tal como afirmará más tarde con todas sus consecuencias éticas Federico Nietzsche, sino que el argumento que está defendiendo **parece** coincidir con el de Aristóteles. Por otra parte, es necesario precisar que, como ocurre con todos sus Comentarios a las obras aristotélicas, Santo Tomás no tiene en ningún momento la intención de rectificar o modificar los textos en cuestión, sino que solamente los glosa, tratando de conservar toda la originalidad de estas obras, que, en muchos casos, eran hasta ese momento prácticamente desconocidas para el europeo del siglo XIII, y que habían sufrido las interpretaciones de la filosofía musulmana.

c. Suma Teológica

Consideremos ahora los textos correspondientes a la Suma de Teología. En esta obra cumbre, que constituye una verdadera síntesis de todo su pensamiento, parte Santo Tomás de Aquino en la 1ra. Parte, q. 85, a. 7, de los datos de la experiencia, que nos indican que hay hombres que naturalmente entienden mejor que otros, por ser superior su vigor intelectual. Esto ocurre en el entendimiento de dos maneras:

"Una, por parte del mismo entendimiento, cuando es más perfecto.

(18) Contra Gentiles, Libro III, Cap. 81.
(19) Idem.

Pues no cabe duda que cuanto mejor constituido está el cuerpo, tanto mejor es el alma que le cabe en suerte, lo que claramente se advierte en los seres de distinta especie. Y la razón está en que el acto y la forma son recibidos en la materia según la capacidad de la materia, y, puesto que incluso entre los hombres los hay que tienen un cuerpo mejor constituido, obtienen un alma de mayor capacidad intelectual; y por eso dice el Filósofo que "los de carnes suaves observamos que tienen buenas aptitudes mentales". La segunda, por parte de las facultades inferiores, de las cuales necesita el entendimiento para el ejercicio de su operación: puesto que aquellos que están mejor dispuestos en sus potencias imaginativa, cogitativa y memorativa, son más aptos para entender" (20).

En la solución a las objeciones de esta cuestión, observa el Angélico que la diversidad de forma no implica necesariamente la diversidad específica, sino que puede ser sólo numérica, determinada por la diversidad de la materia. Esto es así porque existen dos tipos de perfección substancial: una quiditativa en la que cualquier diferencia de grado implica diferencia de especie, y otra individual que se origina en la referencia que la forma dice a la materia, y esta sí puede variar sin que por ello se modifique la especie propia del individuo (21), o sea el universal en que todos participan. Mas la especie —la humanidad— no es lo único que los hombres tienen por igual. La igualdad, antropológicamente, está fundada en el hecho de que todos tenemos naturaleza humana, y metafísicamente, en que todos somos criaturas de Dios, con alma inmortal, intelecto y libertad.

3. CONCLUSION

De todo esto podemos concluir que los hombres son iguales en el orden de la especie que traduce la esencia, pero desiguales en el orden individual, y esta desigualdad no es meramente accidental sino **substancial**, ya que, además de las diferencias adquiridas, que pueden determinar incluso que el hombre pueda llegar a perder por ellas su propia dignidad (22), son desiguales las **naturalezas individuales** que cada uno tiene. Y de la desigualdad proviene la jerarquía, ya que, a semejanza del mundo de la naturaleza, el orden social natural está constituido por hombres superiores e inferiores (23), como resultado del desarrollo de su forma racional, aunque su dignidad como personas humanas sea exactamente la misma en unos y otros y todos coincidan en su fin último, que es su semejanza con Dios. En consecuencia, podemos afirmar que en el orden social se da una analogía de atribución extrínseca con relación al orden de la naturaleza; que la desigualdad que fundamenta la jerarquía social se deriva del diverso grado en que cada persona humana realiza la perfección que le es posible; y que hay participación de todos los hombres en la forma específica, pero que, ello no obstante, son desiguales en su realidad individual por el distinto ejerci-

(20) S. T. I, q. 85, a. 7.

(21) Cfr. Ubeda Purkiss, Manuel O. P., ob. cit., p. 160.

(22) S. T. II-II, q. 64, a. 2, ad 3m.

(23) La desigualdad no funda una inferioridad o superioridad **per se** de unos hombres con relación a otros sino en cuanto su propia exigencia de perfección ontológica ha llegado a la plenitud que le corresponde.

cio operativo de lo que cada ser es. Esto último se debe principalmente a la función activa de la forma que, en el caso del hombre, por ser espiritual, posibilita una perfectibilidad abierta que se encuentra bajo el imperio de la libertad.

Todo esto no implica que Santo Tomás sea un defensor de la desigualdad entre los hombres, sino que se limita a señalar que ella existe, que es un hecho propio del orden de la naturaleza que dentro de una misma especie existan diferencias en la perfección, porque esto es algo que pertenece al orden del ser y no del deber ser. Y en este mismo sentido se expresa León XIII en la *Rerum Novarum*:

"Porque ha puesto en los hombres la naturaleza misma grandísimas y muchísimas desigualdades. No son iguales los talentos de todos, ni igual el ingenio, ni la salud, ni las fuerzas;... (...). Lo mejor es mirar las cosas como son en sí, y al mismo tiempo buscar en otra parte, como ya hemos dicho, el remedio conveniente a estas incomodidades".

II. CONSECUENCIAS EN LA EDUCACION

1. EL CONCEPTO DE EDUCACION

No desarrollaremos aquí la teoría educativa de Santo Tomás ya que no es esa nuestra intención (24). Nuestro interés es mostrar cómo el concepto de hombre que se adopte determina inexorablemente la concepción pedagógica. Este es un concepto de suma importancia, ya que habitualmente existe una radical incoherencia entre la concepción antropológica y los medios y fines de la acción educativa. Resulta absurdo aceptar el concepto de persona humana y considerar al estudiante como un mero mecanismo de estímulo-respuesta. Tampoco es posible adherir a determinadas metodologías de enseñanza sin advertir que son incongruentes con los fines que se pretenden alcanzar y con la fundamentación antropológica de la que ellos dependen.

Hemos afirmado, siguiendo a Santo Tomás, que existe desigualdad natural entre los hombres. Pero al mismo tiempo existe una comunidad de naturaleza que funda la necesidad y el derecho de todos los hombres a la educación. Esta ha sido definida por Santo Tomás, bien que en términos generales y contemplando la esencialidad del hombre, como "conducción y promoción de la prole al estado perfecto del hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud" (25).

Sin que tengamos que hacer ninguna objeción a este texto, en consonancia con lo que hemos desarrollado anteriormente nosotros entendemos la educación como el perfeccionamiento intencional del hombre que tiene como causa eficiente principal al educando y como causa final el estado de virtud que le es posible alcanzar de acuerdo con su naturaleza individual.

(24) Sobre el tema véase la obra de Santo Tomás "De Magistro", traducida en MIKAEL Nº 5, o el excelente trabajo de Antonio Millán Puelles, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963.

(25) S. T. Suppl., III, q. 41, a. 1.

2. LAS DIFERENCIAS INDIVIDUALES

El hombre, que tiene una naturaleza humana dada, alcanza su plenitud natural principalmente por la educación. Si esto es así, si la educación es el proceso por el cual el hombre se modifica cualitativamente, se debe reconocer el derecho que todos tienen de acceder a ella. Y aún más: debe asegurar que cada persona humana se desarrolle plenamente. Pero por eso mismo, existe también la obligación de permitir que los más capaces se eduquen según su propio ritmo de aprendizaje:

"Resulta poco eficaz pretender que un grupo de alumnos, por muy homogéneos que parezcan realicen su aprendizaje al mismo ritmo, cubran los mismos objetivos y se interesen por los mismos problemas; la educación se realiza en cada sujeto de acuerdo con sus propias características" (26).

La educación debe respetar lo que cada hombre es, según aquello que "en aquellas cosas que proceden de la naturaleza y del arte, el arte debe seguir a la naturaleza" (27), y por ello debe asegurarle la posibilidad de alcanzar el bien que le es debido según su propia singularidad, sin limitar sus posibilidades obligándole a andar al paso de un término medio, que tomado en este sentido es excusa y escudo de los mediocres, ni pretender obligarlo a desarrollar capacidades hasta límites que se encuentran fuera de su alcance, coartando al mismo tiempo el desarrollo de otras capacidades y el logro de otros intereses que sí le son propios.

3. EL FIN EDUCATIVO Y EL HOMBRE CONCRETO

El hombre, en virtud de sus potencias racionales, y por ende de su libertad, es falible; su perfectibilidad es abierta y por eso mismo puede elegir aquello que no lo perfecciona. Es por ello que, si la causa eficiente principal de la educación es el educando mismo, la causa eficiente secundaria, el maestro, debe guiar ese proceso hacia un fin ético en el que coincidan, proporcionalmente, aquello que el educando puede llegar a ser con lo que debe ser.

Esto es lo que funda la responsabilidad moral del educador ante el educando y ante la sociedad. Ante el educando porque éste tiene libertad para elegir los medios, y aquí es donde debe ejercer su iniciativa, pero no los fines últimos. Este acto de elección, acto libre de la voluntad informada por la razón, sólo es posible en una verdadera comunidad educativa, donde se comprenda que la libertad es un bien común del que todos somos solidariamente responsables, y donde cada uno pueda llegar a descubrir sus propios intereses y capacidades, ya que muchas veces aquello que el educando puede llegar a ser es superior a aquello que él cree que puede llegar a ser. Ante la sociedad, porque el abandono de las técnicas comunes a las escuelas de nuestro tiempo, llámense tradicionales o nuevas, y la asunción de una educación más personalizada es lo

(26) García Hoz, Víctor, *Educación personalizada*, Ed. Miñón, Valladolid, 1975, p. 17.

(27) Cfr. S. T. I, q. 117, a. 1; Contra Gentiles, Libro II, Cap. 75; De Veritate, q. 11, a. 1, ad 3m.

que le permitirá despejar el camino a los más capaces, lo que redundará en beneficio del bien común en la medida en que, además, haya sabido mostrarles con claridad el fin último, ya que siempre la causa final es primera en el orden de la intención.

La educación tiene un único fin válido para todos, que es de naturaleza ético-religiosa. Pero en la medida en que se concreta en un individuo, comienza a primar la singularidad que a éste le es dada por su propia naturaleza individual:

"Hay, en efecto, hombres que por naturaleza están más dotados que otros para la actividad intelectual; y como quiera que la naturaleza específica es la misma en todos los seres humanos, esta congénita diversidad de aptitudes para el buen uso del entendimiento tiene que radicar en los distintos modos individuales de ser de cada hombre, que proceden de las respectivas complexiones corpóreas" (28).

Además, la distinción que hace Santo Tomás entre **inventio** y **disciplina**, no radica solamente en que en un caso se incluye la ayuda del maestro y en el otro no, sino también en que, si bien todos los hombres son capaces de adquirir la ciencia, hay algunos que efectivamente son capaces de una autoformación intelectual, debido ya a factores extrínsecos y adquiridos, ya a factores naturales que proceden de la naturaleza individual y que, en consecuencia, son de carácter somático.

Es evidente que quien adquiere la ciencia por sí mismo está más expuesto al error que el que lo hace con la ayuda del maestro, pero esto no quita que esta actividad implique una habilidad mayor:

"Aunque en la adquisición de la ciencia el modo inventivo es más perfecto por parte del sujeto —ya que éste se señala como más hábil para el saber—, sin embargo, es más perfecto, por parte del que causa la ciencia, el modo correspondiente a la enseñanza: pues el que enseña, que ya explícitamente la conoce entera, puede llevar a la ciencia con una facilidad mayor de la que alguien tenga al conducirse a ella por sí mismo basándose en el conocimiento de los principios científicos de un modo indiferenciado" (29).

Es por ello que el punto de partida de toda actividad educativa debe consistir en hacer consciente al propio educando de sus capacidades e intereses, ya que "lo que es **ahora** el alumno es condición de lo que será" (30).

4. CONCLUSION

El fracaso de nuestra educación se debe precisamente al hecho de ignorar la realidad o de reemplazarla por planteos utópicos repetidos por generaciones de maestros como verdadera panacea. Y la superación de ese problema va mucho más allá de las reformas parciales que hasta aquí se han intentado, pues, como dice el P. Castellani, en este campo no ca-

(28) Millán Puelles, Antonio, ob. cit., p. 128.

(29) De Veritate q. 11, a. 2, ad 4m.

(30) García Hoz, Victor, ob. cit., p. 91.

be ninguna reforma porque nuestra enseñanza no tiene forma. Actualmente se hace mucho hincapié en la dignidad de la persona humana. Pero si convenimos en definir al hombre de esa forma, como **suppositum rationale**, debemos aceptar todas sus consecuencias, con el mismo espíritu con que Santo Tomás lo hizo en el siglo XIII, cuando se atrevió a introducir en el pensamiento cristiano al pagano Aristóteles.

JUAN CARLOS PABLO BALLESTEROS

EDICIONES MIKAEL

1. Alfredo Sáenz, **San Miguel, el Arcángel de Dios** \$ 800
2. Episcopado Colombiano, **¿Hacia un Cristianismo Marxista?** \$ 800
3. A. Caturelli - E. Díaz Araujo, **Freire y Marcuse: Los teóricos de la subversión** \$ 800
4. Alfredo Sáenz, **Inversión de valores. La música sagrada. Tres falsos dilemas** \$ 800
5. Carlos M. Buena, **Modernos ataques contra la familia** (y oraciones para la familia) \$ 800

Envíe cheque o giro a nombre de:

Revista San Miguel

Casilla de Correo 141

3100 - PARANA (Entre Ríos)

S. S. JUAN PABLO I *

Nuevamente la hermana muerte llamó sigilosamente a las puertas de la Iglesia.

Halló a Juan Pablo I con "la lámpara encendida", como las vírgenes de la parábola, leyendo el Kempis. Viejo libro clásico que ha sido el alimento espiritual de tantos santos. Que nos habla de la caducidad de las vanidades humanas y de la trascendencia del amor de Dios.

Y discretamente se lo llevó consigo en la segunda vigilia de la noche.

El Señor lo relevó de esta manera de la pesada guardia que unos días antes le había encomendado.

— A la madrugada, la sorpresa, el estupor de los allegados primero, y luego de Roma y del mundo. Los artículos necrológicos de los diarios, las condolencias de todos los gobiernos, la aflicción de las almas buenas, los sufragios sin cuento en los millares de templos de la cristiandad. Nosotros mismos, casi el mismo público de hace unos días, nos hallamos cumpliendo con este deber filial.

La muerte de Pablo VI nos dejó la sensación de la caída de un viejo y poderoso roble, de ramas retorcidas, lleno de las cicatrices de los años y las intemperies, mejor aún: Un monumento de la historia, de aquellos que, como dice el poeta, no podrán derribar ni la innumerable serie de los años ni la fuga de los tiempos.

La vida de Juan Pablo I como Papa, se nos ocurre como la de una flor que nace y muere con el día.

Sin embargo también ella tiene su propia belleza y perfección, da su fruto, encuentra la manera de perpetuarse y ocupa su lugar en los planes de la Providencia.

Los treinta y tres días de Pontificado de Juan Pablo I nos han dejado

* Oración fúnebre pronunciada por el Obispo Auxiliar de Paraná, Mons. Dr. José María Mestres, el día 4 de octubre del presente año en la Iglesia Catedral.

una serie de lecciones que tendrá que recoger el próximo Papa, porque el pueblo cristiano las ha tenido muy en cuenta.

En primer lugar una inapreciable lección de humildad y simplicidad. Hijo de un obrero albañil y de una sirvienta de hospital, sentía a la gente humilde y estaba a gusto entre los suyos. Se lo advierte en su palabra directa, clara y simple. Hablaba en parábolas, como el Señor, que también tuvo un hogar artesano.

Sentía como propios los dolores de los enfermos y de los pobres, porque él mismo lo era y vivía como tal. Parece ser que como testamento sólo dejó unos apuntes escritos en Venecia en que declara no poseer más que unos pocos libros.

Tenía sentido del humor, era dueño de una sonrisa bondadosa y gustaba de la conversación y de la amistad.

Era un maestro de humanidad. Lo que unido a una fe muy viva y a un profundo espíritu de oración lo convertía en lo que los padres del cónclave desearon para la Iglesia: Un Buen Pastor.

Cuando el 27 de agosto se asomó por primera vez al balcón central de la basílica de San Pedro, y habló a la inmensa multitud calculada en más de 200.000 personas, multiplicadas por la radio y la televisión, se ganó el afecto de todos con sus deliciosas palabras.

"Entendámonos bien, yo no tengo la 'sapientia cordis' del Papa Juan ni tampoco la preparación y la cultura del Papa Pablo, pero estoy en su puesto y debo tratar de servir a la Iglesia. Espero que me ayudaréis con vuestras plegarias".

La simpatía concitada en ese momento fue creciendo con los días y la Iglesia toda participaba de la euforia y de la esperanza de los cardenales electores.

— Pero evidentemente el Papa Juan Pablo era mucho más que ese primer contacto amable.

Poseía plena conciencia de lo que llevaba entre manos, un amplio panorama de la situación mundial e ideas bien claras y definidas del momento que estaba viviendo la Iglesia.

— No tuvo tiempo de realizar grandes actos de gobierno, pero su mensaje a la Iglesia y al mundo del 27 de agosto, su alocución al cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede del 31, su encuentro con los periodistas del 1º de septiembre y con los párrocos de Roma del 7 nos dan datos suficientes sobre sus metas y objetivos.

— Primeramente podemos advertir un agudo concepto de la continuidad e identidad de la Iglesia. Se siente continuador de la obra de los Papas anteriores y del Concilio, pero por sobre todo se siente en continuidad con Cristo.

Él mismo lo dice: "Teniendo nuestra mano asida a la de Cristo, apoyándonos en Él, hemos tomado también Nos el timón de esta nave, que es la Iglesia, para gobernarla, aun en medio de las tempestades, porque en ella está presente el Hijo de Dios como fuente y origen de consolación y victoria... ciertamente la nave peligra en el mar pero sin ella al momento se sucumbe. Sólo en ella está la salvación: sine illa peritur".

Y esta identidad de la Iglesia se da en la doctrina y en la gran disciplina como él la llama.

Ante todo **en la doctrina**. Cito sus palabras: "Cuando el pobre Papa y cuando los Obispos y los sacerdotes presentan la doctrina, no hacen más que ayudar a Cristo. No es doctrina nuestra, es la de Cristo, sólo tenemos que custodiaria y presentarla".

"Yo estaba presente cuando el Papa Juan inauguró el Concilio. Entre otras cosas dijo: Esperamos que con el Concilio la Iglesia dará un salto hacia adelante. Todos lo esperábamos. Un salto hacia adelante, pero ¿por qué camino? Lo dijo enseguida: sobre verdades ciertas e inmutables". "Ni siquiera le pasó por la cabeza al Papa Juan que eran las verdades las que tenían que caminar, ir hacia adelante y después ir cambiando poco a poco".

"Las verdades están ahí, nosotros debemos andar por el camino de estas verdades, entendiéndolas cada vez mejor, poniéndonos al día, presentándolas de forma adecuada a los nuevos tiempos".

Y la gran disciplina: "Queremos mantener intacta, en la vida de los sacerdotes y de los fieles, aquella gran disciplina de la Iglesia, que su misma historia enriquecida por la experiencia concitó a lo largo de los siglos con ejemplos de santidad y perfección heroica, tanto en la práctica de las virtudes evangélicas, como en el servicio de los pobres, humildes e indefensos; con este fin llevaremos adelante la revisión del Derecho Canónico, para dar a la savia interior de la santa libertad de los hijos de Dios la solidez de las estructuras jurídicas".

— Esta unidad de la fe y solidez de la disciplina vivificada por el vínculo de la caridad dará a la Iglesia la posibilidad de dar testimonio de sí misma. Y así nos dice:

"Superando las tensiones internas que se han podido crear aquí y allí, venciendo las tentaciones de acomodarse a los gustos y costumbres del mundo, así como a las seducciones del aplauso fácil, unidos con el único vínculo del amor que debe informar la vida íntima de la Iglesia como también las formas externas de su disciplina, los fieles deben estar dispuestos a dar testimonio de la propia fe ante el mundo: 'Estad siempre prontos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere' (I Pe 3, 15)".

Entonces sí la Iglesia estará en condiciones de darle al mundo el "su-

plemento de alma" que está necesitando y la comunicación y el diálogo acabarán en comunión.

Entonces cobrará todo su vigor la tarea ecuménica y sobre todo la misión primordial de la evangelización. "Animada por la fe, alimentada por la caridad y sostenida por el alimento celestial de la Eucaristía, la Iglesia debe buscar todos los caminos, emplear todos los medios, 'a tiempo y a destiempo' (2 Tim 4,2) para sembrar la Palabra, proclamar el mensaje, anunciar la salvación que despierta en los espíritus la inquietud por indagar la verdad y con la ayuda de lo alto, los sostiene en su afán. Si todos los hijos de la Iglesia fuesen misioneros incansables del Evangelio, florecerían con nuevo vigor la santidad y renovación en este mundo sediento de amor y de verdad".

Si hubiera que sintetizar en una frase el programa del Papa, parecería ser ésta: poner orden en la Iglesia para lanzarla a la evangelización del mundo.

Y posiblemente él era la persona indicada para lograrlo por su simpatía y su firmeza.

Por cierto la situación de la Iglesia no era idéntica a la que encontró Pablo VI. Había corrido mucha agua bajo los puentes, se habían quemado muchos fuegos artificiales, el trigo y la cizaña habían dado su fruto haciendo más fácil la clarificación.

Alguien señaló que estábamos ante un pontificado específicamente "religioso" y evidentemente no eran una simple fórmula sus palabras: "Comenzamos nuestro servicio apostólico invocando como espléndida estrella de nuestro camino a María... con los ojos y la mente fijos en su Hijo, Jesús".

Desde estas alturas puede dirigir su palabra a la humanidad:

"¡Hombres, hermanos de todo el mundo!

"Todos estamos empeñados en la tarea de lograr que el mundo alcance una justicia mayor, una paz más estable, una cooperación más sincera; y por eso invitamos y suplicamos a todos, desde las clases sociales más humildes que forman la urdimbre de las naciones, hasta los jefes responsables de cada uno de los pueblos a hacerse instrumentos eficaces y responsables de un orden nuevo, más justo y más sincero".

Todos confiábamos en Juan Pablo I, el Papa de los humildes, de la fe, del orden, de la evangelización.

Pero Dios lo dispuso de otra manera.

Nos quedará de él un mensaje, un gesto, una esperanza virgen y aún incontaminada.

Y nos unimos ahora en oración por él y a él para que el Señor señale al hombre que nos presida en la caridad y confirme nuestra fe.

Mons. JOSE MARIA MESTRES

JUAN PABLO II

Ya estaba en prensa este número cuando fue elegido el Cardenal Karol Wojtyla como Sumo Pontífice.

MIKAEL saluda con alegría esta designación y se compromete a seguir fielmente el Magisterio auténtico del Papa Juan Pablo II.

Nuestro Arzobispo, Mons. Adolfo Tortolo, quien lo conoció durante el Concilio, ha destacado su profunda devoción a la Santísima Virgen. "Proviene de una nación —afirmó— que ha luchado durante mil años para mantener su fe. Consiguientemente se trata de un hombre avezado a la lucha, digno heredero de un pueblo acostumbrado a defender la fe aun a costa de su vida. Su persona misma es una definición antimazxista. Conoce como pocos las falacias del marxismo. Lo traté durante el Concilio. El Señor le ha confiado la difícil pero hermosa tarea de confirmar a sus hermanos en la fe".

NOTAS MARGINALES

Nuevo mundo feliz

La primera versión de "La Cenicienta" que llegó a mis oídos traía una versión cruel pero aleccionadora sobre el medio empleado por las hijas de la madrastra para hacer entrar sus grandes pies en el zapatito de "La Cenicienta". Tomaron un cuchillo y cortaron todo cuanto podía rebasar la medida del calzado. El zapato entró, pero como no podían caminar, el Príncipe no se convenció que una de ellas fuera la estupenda bailarina de la noche anterior.

La lección vino con los años y se traduce en esta modesta reflexión que ofrezco al que quiera escucharla, porque su aplicación es de valor universal y puede extenderse a todas las esferas de la acción humana: el zapato debe ser hecho a la medida del pie y no el pie a la del zapato.

Ofrecer modelos de sociedades perfectas fue una inocente manía que, desde Campanella a Tomás Moro, entretuvo a muchos hombres de pensamiento, dándoles solaz y ocasión para afilar una pluma que no gustaba estar tranquila en su tintero. Lo terrible asoma su cabeza cuando surge la idea de que una amputación metódica y tenaz de los enemigos de la perfección absoluta producirá la entrada triunfal de nuestros mutilados pies en el cristalino zapatito de la Cenicienta.

En ese preciso momento corremos el riesgo de no poder caminar más, porque nuestros pies, con todas sus deformidades y su incapacidad para entrar en cualquier zapato, nos sirven para andar y movernos un poco por todas partes.

Con nuestra sociedad ocurre algo parecido. No es gran cosa, huele mal y duele en algunas de sus partes, pero si pasamos a cuchillo todo cuanto no puede entrar en el molde de una comunidad ideal, corremos el riesgo de convertirla en un cementerio o en un cárcel modelo donde la última vigilancia, la custodia de las custodias, se encuentre bajo la obser-

vacación de un cerebro electrónico para evitar la imperfección de alguna debilidad demasiado humana.

Quien sueña con la mujer ideal corre el riesgo de quedar soltero y el que se encuentra demasiado incómodo en los desórdenes de un mundo transido de pecados, puede luchar para reformarlo, pero sin descuidar la realidad, ni olvidar que una auténtica reforma comienza por su conversión personal, por un autoperfeccionamiento y no por la práctica del tiro al blanco en la cabeza de los otros.

Sueño y realidad

La política es una ciencia práctica y al pronunciar esta palabra hemos tratado de recuperar su sentido etimológico originario y no las pseudo significaciones que asume en el desaprensivo lenguaje cotidiano. La "praxis" señala el movimiento de la conducción voluntaria del hombre en vista de su perfección. El ordenamiento de la vida social, el espíritu de las leyes, las previsiones del gobierno, la justicia de las interrelaciones y el respeto de los derechos toman su fuerza de esta orientación fundamental de la "praxis". Hasta el maquiavélico más convencido pone su grito en el cielo, cuando la inmoralidad de los gobernantes atenta contra su bienestar.

Y precisamente porque es una ciencia práctica, la política no puede aprenderse en una manual o frecuentando los autores que han reflexionado sobre el tema. No digo que esa frecuentación sea inútil para el político, pero una cosa es una reflexión sobre los principios universales del orden práctico y otra la aptitud real para dirigir y ordenar los acontecimientos en vista del bien común de una sociedad.

Los jóvenes sueen leer con fruición todo cuanto se relaciona con los principios generales de la política y tienen una propensión cálidamente pasional a tomar las abstracciones por realidades y las realidades por cortapisas que obstaculizan el triunfo de las ideas puras. Si les dicen que el hombre es un sujeto poco equilibrado y demasiado dispuesto a tomar su propia satisfacción por un indiscutible principio de orden, contestarán con una generosa apelación al poder transformador de la pedagogía revolucionaria, cuando no a los saltos cualitativos que han hecho de un mono un hombre y de un hombre un angel custodio del Archipiélago Gulag, sin ningún esfuerzo simiesco o personal por parte de uno u otro mutante.

Pero esto no sería muy grave, es propio de la juventud soñar con una sociedad mejor y hasta tomar en serio sus propios programas redentores, sin preocuparse excesivamente de la realidad. Ya se encargará ésta de tomarlos por el cuello y obligarlos a concesiones que jamás aparecían en los altivos debates del café. El peligro con nuestra juventud ac-

tual es el desierto que ofrece la generación de los hombres maduros, la falta de competencia y de autoridad de los que conducen la vida social. El desconcierto de los viejos, auspicia el mesianismo revolucionario de los jóvenes y esa confianza en la violencia para provocar el triunfo del sueño sobre la realidad.

Las ideologías

Marx, en su famosa tesis sobre la filosofía de Demócrito y Epicuro, hizo suya la declaración de Prometeo: jodio a todos los dioses! A mí me pasa lo mismo con las ideologías. Sería para preguntarse con Verlaine: ¿Qué niño sordo o que negro loco "nous a forgé ce bijou d'un sou"?

Porque las ideologías pretenden dar una explicación del mundo, asumir los caracteres de una filosofía y usurpar los títulos de la religión sin ser, en el sentido real de los términos, ninguna de esas tres cosas.

No ofrecen una explicación verdadera del mundo, porque no observan la realidad con las preocupaciones de una indagación estrictamente científica. Obsesionadas por justificar un aparato político policial revolucionario, no toman de la realidad nada más que aquello que resulta indispensable para lograr sus propósitos. "El Capital" de Marx es uno de los libros de economía menos científico que existen y basta recordar su doctrina sobre el precio de una mercancía, para advertir su falta absoluta de imparcialidad intelectual.

No son filosofía porque falta el sentido teórico contemplativo del ser. El filósofo se interesa por lo que verdaderamente es y no por aquello que pudiere resultar útil en la línea de un movimiento publicitario. La ideología es polémica y desde el comienzo asume, para su triunfo, la táctica de una guerra total contra todo lo que se le opone. El filósofo arguye y dialoga, el ideólogo ataca. El filósofo examina los argumentos de su eventual contrincante y los coloca en un nivel de igualdad con los suyos propios en cuanto merecen la atención de un examen. El ideólogo no examina nada y parte a la destrucción del adversario encerrándolo en de-nuestros sin atenuantes y hace inútil el diálogo y el acercamiento. El filósofo, por último, tiene interés en conocer, mientras al ideólogo sólo le interesa el poder.

Las ideologías comparten con la religión el deseo de integrar toda la realidad en un orden fundamental y absoluto, pero la religión establece desde el vamos el carácter divino de su origen. La ideología no oculta su procedencia humana o apela a Dios con el propósito de usarlo en favor de sus designios puramente terrenos.

Las ideologías, que han hallado en el marxismo su expresión más completa y acabada, distorsionan la realidad, la verdad y el absoluto pa-

ra satisfacer su insaciable concupiscencia de dominio sobre el mundo y sobre el hombre mismo.

A fuerza de repetirlos, ciertos tópicos se convierten en verdades indiscutibles y pasan a formar parte del elenco nacional con que la gente de una época construye su explicación del universo. La palabra ideología pertenece, de derecho, al lenguaje marxista y significa, dentro del contexto doctrinario del pensamiento socialista, el aparato conceptual inventado para defender la situación de una clase dirigente. A pesar de su linaje, el término se ha incorporado al habla de nuestro tiempo y denota modos de pensar y concebir la realidad que nada tienen que ver con el marxismo y que para hablar con propiedad, ni siquiera son ideologías.

Hago caso omiso del origen de la palabra y del uso más o menos indiscriminado que puede dársele. La realidad señalada por Marx al codificar el término, existe y aunque la explicación de su esencia admite una etimología diversa a la que dio el autor del "Manifiesto Comunista", nadie niega la presencia de un artilugio conceptual en la defensa de las situaciones de poder. En este sentido el marxismo mismo es una ideología al servicio de un aparato político policial, al lado del cual las otras ideologías son módicos bocetos de lo que puede ser un espécimen de esa naturaleza.

La ideología no es una explicación científica de la realidad, ni una filosofía, ni una religión, pero tiene un poco de cada una de estas cosas en tanto todas esas pretensiones entran como ingredientes de un propósito único: defender, justificar y sostener el poder político de un determinado grupo de hombres.

La relación directa con el poder explica también la conexión de la ideología con la guerra. Hubo un tiempo en que la guerra pudo ser la consecuencia inevitable de ciertas transformaciones cósmicas y de estallidos demográficos tan naturales como el rayo o la lluvia. Un desplazamiento del polo climático obligó a los llamados pueblos arios a buscar mejores lugares para su residencia. Esta forzada emigración produjo una larga serie de invasiones que el romanticismo alemán consideró una suerte de fatalidad adscripta al hombre nórdico. Las guerras de hoy son luchas por el dominio del mundo y en esta truculenta tarea la ideología cumple un papel de primera línea, porque representa el pretexto espiritual con que esos mismos poderes se lanzan a la conquista de la inteligencia y la voluntad de los hombres. Por muy materialista que se pretenda, una ideología prueba, por la necesidad de aparecer bajo el atuendo de una ciencia, de una filosofía y de una religión, la primacía del espíritu que trata de negar.

Don Francisco de Quevedo y Villegas en su "Política de Dios y Gobierno de Cristo Nuestro Señor" enseñaba que la guerra comenzó en el

Cielo y fue allí donde las huestes de Satanás levantaron su estandarte de rebeldía con la pretensión de ser iguales que Dios. Los que miran los acontecimientos humanos en el nivel de las motivaciones más inmediatas y aparentes, pueden hallar ilusoria la visión del teólogo y hasta pasablemente ridícula la idea de usar una clave tan misteriosa para desentrañar el sentido de los sucesos históricos perfectamente al alcance de nuestra observación. Quevedo no era teólogo, era sí un sólido creyente y esto resulta hoy tan inusitado como un tranvía a caballos, por eso creía sin pestañear que la clave de la historia humana había de buscarse en el cielo. Las ideologías son la versión, a nuestra medida, del "no servirá" satánico porque formulan en sus pretenciosas lucubraciones, una explicación del mundo que trata de poner a los hombres a la par de Dios.

De terrena hierarchia

Para un tiempo como el nuestro que ha olvidado el arte de pensar ordenadamente y por ende con un sentido jerárquico del orden real, era perfectamente lógico que sus santos patronos en materia de saber fuesen Marx y Freud. Ambos tuvieron el genio de trastocar el sentido de las prelacías y de poner la inteligencia al servicio de los instintos más oscuros. Cuando Marx considera que la lucha de clases es el motor de la historia y reivindica para las víctimas de la injusticia social un papel redentor, junta todos los disconformismos y los lanza por el camino del desorden a la conquista del poder en beneficio de los profesionales de la subversión.

En una sociedad donde el dinero es rey, no cabe la existencia de otras excelencias que las nacidas de la posesión de una buena fortuna. Es difícil que en el seno de una comunidad de tal naturaleza los que manejan ideas y se sienten poseedores de una inteligencia desconsiderada por el régimen, no hagan valer su protesta en términos de una ideología explosiva, apta para provocar un estado de permanente inquietud. Complica el panorama el hecho, aparentemente paradójico, de que en nuestra sociedad de consumo no existen clases sociales con solidaridades y vinculaciones históricas, sino situaciones individuales nacidas de la especulación bursátil, del negocio o de la aventura comercial. Los beneficiarios de este régimen están en disponibilidad permanente para coger cualquier ocasión por los cabellos siempre que le permita asegurar sus bienes, consolidar su situación, aumentar su fortuna. Cualquier medio es bueno aunque se trate de una revolución hecha aparentemente en contra de sus intereses inmediatos.

La sociedad capitalista actual anima el éxito individual y éste puede producirse inesperadamente, de cualquier manera, vendiendo obscenidades, cantando canciones de protesta o fabricando bombas de plástico para atacar a la sociedad capitalista. Las sólidas burguesías industriales de los siglos XVIII y XIX han desaparecido para siempre; en su lugar, prolifera una oligarquía precaria asentada en privilegios poco sólidos y siempre en trance de ser reemplazada por otra más ágil y más tramposa.

Hablar hoy de lucha de clases tiene poco sentido, parece una muletila irremediabilmente ligada a la consultación anacrónica de los viejos textos socialistas. Pero los extraviados abundan de un lado y otro de la barricada, todavía existen buenas personas que se escandalizan cuando descubren un millonario enredado en las intrigas revolucionarias. No saben que la revolución puede ser considerada como un negocio tan rentable como cualquier otro y resulta perfectamente inteligible que los pescadores a río revuelto traten de salvar lo que pueden colocándose entre los posibles triunfadores de mañana.

Igualdad y desigualdad

Nadie es más que otro, pero si hace más es más. Esta afirmación de Don Quijote pone en claro el problema de las necesarias desigualdades sociales y de la consiguiente distribución de las jerarquías. Indudablemente nuestra condición humana quiere que nazcamos en el seno de una familia y nos beneficiemos o perjudiquemos según el talante, la capacidad y la energía desplegada por nuestros padres en su lucha por la vida. Los partidarios de la igualdad encuentran injusto que los hijos reciban de sus padres previsores e inteligentes un patrimonio de esfuerzos materiales y espirituales que los coloca en situación de evidente privilegio con respecto a otros que no han tenido esa suerte, o al revés, se resienten de una herencia deficitaria que los pone irremisiblemente en inferioridad de condiciones. Sueñan con una utópica igualdad de posibilidades en un orfelinato modelo, donde las matrices humanas tendrían que ser reemplazadas por otras de material plástico para evitar los privilegios provocados por la mejor salud o las más favorables condiciones físicas y morales auspiciadas por un ánimo femenino pleno de alegría.

Las clases sociales se constituyen inevitablemente sobre la base de las desigualdades existenciales que la naturaleza humana, en contradicción con las matemáticas, prohíja sin cesar y mantiene sin ningún miramiento igualitario. Estoy por afirmar, contra el sueño monótono de una sociedad sin clases, que una comunidad humana es tanto más rica y perfecta, cuanto más variadas son las condiciones de sus miembros y más marcadas las diferencias entre los diversos sectores de su constitución. Un mundo como el nuestro, obsesionado por el "status" y la presión constante de sus contadores, sólo tiene ojos para advertir las desigualdades fundadas en la posesión del dinero y cree que las diversificaciones cualitativas toman su condición esencial y su fuerza de un buen respaldo económico.

Sería imbécil negar la importancia de los bienes materiales en la formación de un carácter distinguido. Nada bueno se puede hacer cuando se carece de lo necesario para sobrevivir, pero no es cuerdo pensar que el valor de un hombre depende exclusivamente del volumen de sus depósitos bancarios.

Una sociedad sin clases no puede existir. Esta es una verdad fundada en la naturaleza misma del hombre. Lo triste en el espíritu de la revolución burguesa y sus sucesoras socialistas, es la escala de valores que preside este inevitable proceso diversificador: el negocio por un lado y el servilismo burocrático por el otro. ¿Qué excelencias pueden incubar estos patrones para medir la nobleza del hombre?

Los que buscan justicia

A juzgar por las apariencias los que tienen hambre y sed de justicia nunca han sido tan numerosos como hoy. Diríamos que nuestra época clama por la justicia y cada uno de los hombres que viven en el mundo se siente despojado de algo que debió ser suyo. La justicia es la virtud de moda y, precisamente, porque se ha convertido en tópico nos preguntamos si no será la ausencia total de justicia en nuestras relaciones cotidianas lo que despierta ese clamor universal.

Porque lo curioso es que a nadie se le ocurre pensar en la propia responsabilidad frente a la falta de justicia. Todos la esperan de un cambio de estructuras o más modestamente de un decreto del gobierno, como si el problema no concerniera a cada uno en la intimidad de su disposición moral.

La justicia convocada para solucionar definitivamente un problema distributivo general, se convierte en una ideología y, aparentemente, se la podrá realizar merced a un programa de reparto generosamente instalado sobre los bienes de los otros.

El fariseo "up to day" ha adquirido de Poncio Pilatos la costumbre de lavarse las manos de todo cuanto se refiere a una actitud espiritual justa. Marx le ha enseñado que esa disposición responde "a una idea fija cristiana" y no a una realidad dialécticamente aceptable; de esta manera puedo esperar que venga el Reino de Dios y su justicia aquí en la tierra, con sólo inscribirme en el partido comunista y crear las condiciones favorables para la revolución.

Cuando el cristianismo tenía vigencia en los espíritus, la justicia era una buena disposición de la voluntad personal en orden a los derechos ajenos. Esto suponía el conocimiento y el respeto de esos derechos y una postura en consonancia para cumplir con todas las obligaciones impuestas por la realización del bien común.

Hoy para ser justo no hace falta ningún esfuerzo de corrección moral. Basta desear el cambio que lleve al poder a una minoría entrenada en el terrorismo y alimentada con odio, para que la justicia resplandezca en toda su plenitud distributiva.

Cuando una virtud se hipertrofia adquiere una dureza de cadáver y presagia todos los futuros ablandamientos de la descomposición. A la rigidez vindicativa de la justicia puritana, sucede el sentimentalismo de nuestra época con su llorona sensiblería frente al delincuente y su reacción histérica ante el uso legal de la fuerza.

Justo es quien da a cada uno según su derecho y exige con la misma prontitud el respeto de los suyos. Cuando alguien, movido por una compasión poco lúcida da a otros más de lo que merece, no obra con justicia. La situación se agrava si todavía le permite un agresivo atropello contra su propio derecho, porque lo acostumbra a una violación permanente de la ley, haciéndole creer que posee el privilegio especial de estar al abrigo de toda sanción. Para ser justo no basta la buena disposición de la voluntad, es necesario conocer el derecho ajeno y ubicarlo correctamente en el contexto del orden social. Sin una prudente discriminación de los méritos no hay justicia, por mucho que esgrimamos consideraciones sentimentales y lloremos a moco tendido sobre las pretendidas o verdaderas injusticias que han llevado a nuestro prevaricador a cometer las suyas.

"Yo fui bueno, pero la sociedad me hizo malo", tópico anchamente explotado por el romanticismo literario, pero que ha dejado en el derecho una secuela de malentendidos y una falsa apreciación de la delincuencia en general.

Un crimen debe ser castigado con una valoración objetiva del acto, habida cuenta de los atenuantes reales que obran en favor del reo, pero sin hacer lugar a una pretendida intención política que arrojaría sobre el delito, no sé qué nube rosada de generosos pretextos. Cuando alguien mata a otro por una razón privada, puede o no tener motivos a su favor librados a la apreciación del juez, pero cuando se mata para acelerar el parto de la historia, es una truculencia tan absurda e inútil como matar por puro vicio. Tomar en consideración un motivo de esa naturaleza es hacerse cómplice del criminal, haciendo suya su inadmisible explicación.

Mis dudas sobre la moderna pedagogía

Pese al oficio de profesor que Dios me obligó a aceptar sin tomar en cuenta mis preferencias personales, no soy pedagogo y tal vez muchos elementos positivos de la educación moderna escapen a mi comprensión, pero creo, de acuerdo con mi experiencia, que las nuevas escuelas pedagógicas insisten demasiado en la espontaneidad del educando y no lo bastante en la formación de su inteligencia y de su voluntad.

El hecho, hartamente comprobado, es que este niño, cuya atención ha sido solicitada con todos los recursos de una didáctica para amaestrar perros, cuando entra en la Universidad casi no sabe leer, escribe decidi-

damente mal, habla como una mona y apenas conoce las cuatro operaciones fundamentales. Puesto en la necesidad de tener que estudiar libros un poco difíciles y en la mayor parte de los casos, sin figuritas, encuentra que no puede mantener su atención más de un cuarto de hora, porque en todo momento está solicitado por los ruidos, el tránsito o las imágenes de una fantasía acostumbrada a vagar a su albedrío.

Los más sagaces advierten la dificultad y salen a buscar la solución de su problema conforme a las técnicas que la sociedad le ofrece. Hay quienes hablan de métodos "yoguis" y ponen a su alcance algunos procedimientos tan aburridos como inútiles y que terminan por volverlo tonto del todo.

La atención se ejercita atendiendo y para esto se precisa dominar el tumulto de las vanas fantasías, tan generosamente alimentado por el erotismo publicitario. Sin voluntad para un ejercicio elemental de concentración en el estudio no hay método que valga y cuando el estudiante se encuentra en esa situación de desmedro psíquico es muy difícil salir de él. No sé lo que dirá un psiquiatra. He oído a algunos de ellos defender la inocuidad de la masturbación como si ésta no se alimentara de imágenes y la falta de control en la fantasía no perturbara el trabajo intelectual. Pero cuando todavía no se ha llegado a ese estado, el problema de la atención es un problema de voluntad y de estudio. La mejor manera de educar la atención es sometiéndola al servicio de una disciplina capaz de mantener la curiosidad en una vigilancia espiritual permanente. Y si esto no fuera abusar de la paciencia de la pedagogía moderna, un casto cuidado de la imaginación se impone necesariamente cuando se quiere alcanzar frutos espirituales de alguna importancia.

La formación del carácter

Es muy común oír decir a los padres que su hijo es indomable y a veces la declaración viene expuesta con un dejo de orgullo, como si se viera revivir en el hijo difícil algo de la propia personalidad vigorosa y fuerte.

En verdad las naturalezas temperamentales ricas son menos dóciles, por esa razón exigen de los padres y los maestros una conducción más severa e inteligente para que nazca en ellos la voluntad de dominar su plétora y poner orden en su riqueza vital.

Porque el carácter es el resultado del esfuerzo que realizamos sobre nuestro ánimo y no el don espontáneo de la naturaleza. Se suele hablar de un carácter terrible y violento confundiéndolo con el temperamento. El carácter implica siempre señorío, dominio voluntario sobre la inclinación pasional y no desborde emotivo.

Los niños temperamentales recios pueden llegar a tener un gran

carácter si se acostumbran a poner freno en sus apetencias y dominar la agresividad de sus inclinaciones. Tener coraje es bueno, pero cuando la inteligencia y la voluntad no lo dirigen, éste se convierte fácilmente en fiera y pierde de vista el dominio activo del peligro y se deja subyugar por él en una actitud temeraria e irracional. Cuando se carece de coraje se hace menester adquirirlo, forzando la natural timidez y obligándose a enfrentar peligros que nuestro temperamento rechaza. En esto estriba el valor de la educación militar. El resultado es obra del esfuerzo, y conforma eso que los filósofos clásicos y cristianos llamaron hábito.

El carácter consiste en la formación de buenos hábitos o virtudes y no en la expansión desaforada del temperamento. Rico o pobre, violento o tímido, frágil o robusto, el temperamento puede corregirse y la obra de esta corrección es lo que se llama propiamente carácter.

La tradición

La tarea de enseñar historia obliga muchas veces a marcar hitos demasiado precisos y que lógicamente conspiran contra la naturaleza fluida del tiempo. ¿Pero quién puede realizar esa labor sin poner jalones en la corriente de la historia humana? Cuando decimos que Descartes, con su Discurso del Método, señala el nacimiento del mundo moderno, establecemos, para mayor comodidad, una fecha y un documento donde se expresa con clara conciencia la renuncia del espíritu humano a dejarse marcar por la tradición.

Comenzar una tarea intelectual como si en ese terreno del pensamiento nada hubiera sucedido, era de una temeridad inconcebible. Pronto se advertirían las lamentables consecuencias de una actitud reñida con la naturaleza social e histórica del conocimiento humano. Ese caballero francés "que echó a andar de tan buen paso" no vio, en la premura de su decisión, los elementos tradicionales que muy a pesar suyo se deslizaron en su discurso.

Descartes encarnaba una actitud espiritual que pronto había de imponerse en el orbe de nuestra civilización y que con el sugestivo nombre de revolución, amenazaría la existencia de los fundamentos sapienciales de la tradición.

Esta situación de peligro nos obliga hoy a preguntarnos por la realidad de la tradición y analizar sus contenidos para descubrir en ellos eso que, con palabras del Cid Campeador, puede llamarse "el oro de su verdad".

La palabra se refiere, en un sentido estricto, a la transmisión de un saber cuyo origen está en Dios Revelador. Este conocimiento funda el auténtico contenido religioso de todas las religiones de la tierra. El hecho de que una misma verdad haya recibido diferentes interpretaciones

a lo largo de la historia, brega por la inseguridad de los vehículos humanos usados en la transmisión del "traditum" y aboga por la necesidad de una institución divinamente asistida para preservarlo de contaminaciones. La Iglesia Católica nació para llenar este cometido y coronar la tradición primordial adámica y la contenida en la Ley y los Profetas con la Buena Nueva anunciada por la Encarnación del Verbo y el Sacrificio en la Cruz del Hombre Dios.

Reconozco las dificultades experimentadas por el hombre moderno frente a la sola enunciación de estos misterios y su desasosiego frente a esta invasión supersticiosa que amenaza el claro día de su positivismo científico. Bergson es, quizá, uno de los hombres que vivió con más honra y lucidez esta tremenda problemática. Los que ven/García Morente/una solución de continuidad en su última obra "Las dos fuentes de la moral y de la religión" no han comprendido que su visión de un fundamento espiritual y creador del universo, pese a los malos "organos" que usó para explicarlo, tenía su hontanar en la tradición metafísica de Dios Creador.

Los misterios revelados iluminan todo el panorama de la historia y basta un módico esfuerzo de sensibilidad religiosa para observar en el desarrollo de nuestra civilización el papel esclarecedor que juegan los principios tradicionales. Si no se tiene una absoluta impermeabilidad para percibir el fundamento de las ideologías contemporáneas se advertirá que todas ellas son una corrupción laicista, una profanación, si así se prefiere, de las tres virtudes teológicas que según la tradición constituyen el cuerpo del organismo sobrenatural. La fe en el contenido de la revelación divina se ha convertido en fe en el hombre, en sus realizaciones temporales, en su eficacia colectiva. La esperanza en las promesas de Nuestro Señor se ha transformado en el espejismo utópico de una sociedad sin conflictos, sin tensiones, sin pecado, en una suerte de inmaculada concepción del ciudadano. La caridad ha dejado de ser el amor deificante, capaz de llevar al hombre carnal a una transfiguración espiritual y se ha convertido en una babosa complacencia con sus bajezas, con su debilidad, con su anemia.

Amar la tradición es volver por los fueros de la herencia sagrada y de las sagradas exigencias que nos impulsan a dar una respuesta positiva a ese amor transfigurador que Dios tiene por nosotros.

Non serviam!

Los franceses inventaron los términos de derecha e izquierda para designar dos talentos políticos irreconciliables. En sus comienzos la alternativa era modesta y no iba mucho más allá de una mera posición topográfica frente al presidente de la Asamblea Nacional. Los diputados colocados a su izquierda asumían ante la historia la responsabilidad de cambiar todo el orden social, de darlo vuelta como a una media sucia pa-

ra lavarlo definitivamente del pecado de codicia. Por esta pretensión redentora, tal vez sin quererlo expresamente, la izquierda reivindicaba para su uso un gesto definitivamente religioso.

La derecha no sabía muy bien lo que quería. Había determinado sentarse en la bancada opuesta, porque obedecía a un reflejo defensivo, a una sospecha todavía inconsciente de que al otro lado del pasillo se gestaba un proceso sacrílego. En un orden de intereses menos teológico: una trayectoria contraria a la naturaleza misma de las cosas.

Los hombres de izquierda tomaban sus criterios en ese nuevo manantial del saber que era la ciencia de las riquezas. Ese manantial había nacido en Inglaterra y entraba en Francia con la fuerza de un torrente. Los hombres de derecha confiaban en el ritmo lento de la vida y estaban convencidos de que la muerte era la última palabra del mundo natural. Una esperanza redentora incapaz de superar ese hecho, no podía convertirse en remedio de la desesperación y el sufrimiento. Necesariamente era una mentira y detrás de ella se veía la búsqueda de poder de los mentirosos.

La izquierda triunfó y como dice Marx en una de las primeras páginas del manifiesto comunista: "Todas las relaciones sociales tradicionales, con su cortejo de creencias y de ideas admitidas y veneradas, quedaron rotas para siempre: las que las reemplazaron habían caducado antes de madurar. Todo lo que era sólido y estable es destruido, todo lo que era sagrado es profanado y los hombres se ven forzados a considerar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con desilusión".

Era un primer balance revolucionario bastante deplorable. Marx lo hizo con clara inteligencia de aquello que se podía poner en la columna del "debe" y del "haber". Estaba en su condición de izquierdista no amilanarse por el resultado catastrófico de la "gran revolución francesa". Es condición "sine qua non" del pensamiento zurdo, tomar la negación como un paso inevitable para fundar sobre ella la futura síntesis triunfal. Si todo va mal, toda va bien. El retorno mitológico al caos es la posibilidad de una nueva creación.

La izquierda prueba una vez más su filiación religiosa y nos lleva como de la mano a considerar los orígenes del espíritu siniestro, o, si ustedes prefieren del Espíritu Siniestro, porque la tradición es, en este sentido, taxativa y señala, en el comienzo mismo del mundo, a una persona angélica como representante de la negación expresada en la frase terrible y definitiva de Satanás: ¡No serviré!

Las palabras son signos de las cosas y las cosas signos del Creador, por eso importa tanto una exacta relación con las palabras. Ellas nos arriman a la realidad que es la obra del Espíritu Divino. El mentiroso

juega con las palabras y las desvía del verdadero orden para edificar la quimera. Esto satisface su vanidad de mono de Dios, porque, efectivamente, somos dueños de la mentira y apenas humildes administradores de la verdad.

El Señor habló claro: el que tenga oídos para oír que oiga. Dio algunos consejos con respecto al que construye sobre arena y al que edifica sobre su Palabra. No insisto en ellos porque considero que todos los conocen, pero deseo recordar que hay algo terrible en la selección de las palabras. No en vano Nuestro Señor expresó cómo había de ser el lenguaje de sus hijos: sí, sí y no, no. Nada de palabrerío vano. Una frase precisa para designar las cosas y ocupar el sitio correcto en la casa del Padre.

La palabra "izquierda" no es una palabra cualquiera. Cuando alguien la profiere para ubicarse definitivamente con respecto a las cosas divinas y humanas, tenga o no clara conciencia de lo que hace, adopta ante Dios una actitud que lo marca para siempre.

No en vano nuestro idioma, en seguimiento del latín, llama a la izquierda siniestra, y armoniza con el Evangelio y toda nuestra tradición, cuando el Padre determina la posición de sus elegidos y aquella, a su izquierda, de los que prefirieron el ancho camino de la perdición.

Para los hombres indiferentes a los símbolos religiosos, esto puede parecer un juego, pero para quienes examinan con vivo cuidado el sentido de los signos, llamarse a sí mismo "siniestro" es indicio de una predilección, de un gusto, de una voluntad tan definitivamente torcida, como la expresada por Marx en su prefacio al libro sobre Demócrito y Epicuro, cuando hace suya la declaración de Prometeo: "Prefiero seguir encadenado a la roca, antes que ser el criado fiel de Zeus".

Tampoco es vano que haya elegido como porta palabra a Prometeo, ni que el Titán sea una de las formas en que la tradición griega recibió el conocimiento de Satanás, ni que haya repetido, en un contexto apenas distinto, las mismas palabras del Ángel Caído: ¡No serviré!

Bajeza y señorío

El vicio adquiere cierta grandeza trágica cuando irrumpe en la serenidad de un orden virtuoso y eso ocurría con el libertinaje cuando no era accesible a todo el mundo, ni constituía un ingrediente indispensable para la promoción publicitaria. Byron podía darse el gusto de provocar un estremecimiento remilgado entre las niñas y D'Annunzio un terror casi religioso.

Pero cuando todo el mundo se encanalla y hace de las malas costumbres un conformismo al revés, los mejor dotados para el desarrollo

de un destino excepcional comienzan a sentirse atraídos por la nostalgia del orden y el placer heroico de la virtudes.

Las buenas costumbres cobran el prestigio perdido y se convierten nuevamente en una fuerza alegre y señorial, en un aristocrático dominio del espíritu sobre la sensibilidad animal. Los mejores descubren que la castidad voluntaria no es una simple inhibición y advierten el rigor fecundo de la fidelidad conyugal.

La economía de los instintos en el hombre, está íntimamente complicada con la espiritualidad, sea para hacerla partícipe de un ideal moral lleno de nobleza o para ahogarla en los desbordes de una imaginación asediada por la obscenidad.

Esta es una época de exaltación de la bajeza, y el principio de la humana sabiduría consiste en huir de la intrepidez y el heroísmo. La figura literaria del anti-héroe acaricia la veta democrática de todos esos borrosos sobrinos sin herencias que se apelotonan en los cinematógrafos. Festejan al desertor y al cobarde porque riman con sus aspiraciones y están dispuestos a pedir por Barrabás en cada oportunidad en que se crucifique a Cristo.

Dichoso tiempo este que nos invita a mostrar un temple original con sólo oponernos a la corrupción y mantener, en el desfallecimiento general de las voluntades, un sereno dominio de las pasiones y una lúcida posesión de nuestra intimidad.

Porque en la falta de intimidad está el secreto bochornoso de un hombre que busca la solidaridad con los otros por el camino de la destrucción personal. La impudicia universal es el indicio más claro de la falta de valor íntimo que tienen nuestros cuerpos, porque el pudor no es el ocultamiento de aquello que nos avergüenza, sino el secreto de lo que reservamos para la intimidad más sagrada y profunda.

La frivolidad sexual

El sexo ha sido, en todas las sociedades sanas, una cosa seria. La tradición religiosa de todos los pueblos, aun en sus modalidades más extravagantes, trató de dar a la fuerza generativa del hombre un contenido espiritual que la hacía solidaria con los misterios más hondos de la creación. Buscar en el primitivo una actitud animal o frívola respecto a la sexualidad es tiempo perdido. La banalidad en las relaciones sexuales es cosa reciente y consecuencia inevitable de los dos males principales de nuestra época: la secularización de las costumbres y la explotación masiva del desorden por criterios económicos sin ningún respeto humano.

El carácter sacramental del matrimonio nos instruye prolijamente

sobre el valor de este misterio tremendo donde el hombre y la mujer —no el macho y la hembra— concurren física y espiritualmente en el nacimiento y la formación de los hijos del Reino de Dios. Si todavía se tiene un poco de sensibilidad para la vida de la Gracia, se percibirá el rumor de este misterio religioso, y si se lo acepta en toda la profundidad de su hondura metafísica, se comprenderá la enormidad que significa tomar en broma una potencia que el Creador ha puesto como instrumento conjunto para la realización definitiva de su obra.

Limitándonos al nivel de las observaciones sugeridas por nuestra dignidad natural, advertiremos que el camino emprendido por nuestras costumbres, lleva directamente a la destrucción del hombre y de la mujer como personas signadas por un sexo y una aptitud vital diferentes.

Una posición meramente lúdica frente al fenómeno de nuestra existencia, supone la pérdida previa del valor sacramental del universo, pero todavía puede ser posible que las reglas del juego obedezcan a una inspiración estética y salven, por el lado del buen gusto, la falta de seriedad con el sexo. Lo grave está en la degradación del amor cuando se trata de encuadrarlo en cánones masivos y en nombre de una igualdad que arruina definitivamente toda diferencia creadora.

El problema de la drogadicción ha sido tratado en todos los niveles posibles sin que el conocimiento exhaustivo de sus efectos contribuya a mejorar el panorama de este extendido vicio. Desde que el mundo existe, el hombre conoce las consecuencias nocivas de cualquier mala práctica, no obstante y mal que pese al optimismo de esa canción que ofrece un pecado nuevo, todos, absolutamente todos los pecados son conocidos desde la más remota antigüedad y practicados con entusiasmo contra las prohibiciones, admoniciones y sanciones de los poderes civiles y religiosos.

No hubiéramos dicho nada si no destacáramos una característica que hace directamente a la originalidad de nuestra situación: la opípara asociación entre el vicio y la industria, entre el afán de lucro y la radiante posibilidad de envenenar a todo el mundo con la promoción y venta de productos en los cuales sería imposible encontrar una pizca de bondad. Si a esta armonía de los intereses capitalistas con el vicio, añadimos la presencia solapada del agitador internacional, especialmente interesado en provocar la descomposición moral e intelectual de un país, tenemos casi todos los ingredientes que explican el desarrollo masivo de la drogadicción en nuestro tiempo.

Pero esta conjunción de fuerzas negativas no podría hacer mucho si actuara en el seno de una sociedad que consciente y responsablemente luchara por eliminar de su cuerpo esa coalición de fuerzas destructoras. Desgraciadamente no sucede así y mientras los hombres maduros

prosperan en sus malos negocios o se entregan al baboseo de su liberalismo democrático, los jóvenes asocian la droga con los dos grandes temas del momento: la liberación y la violencia.

Es más fácil perder la vergüenza que dominar las malas pasiones, y lanzarse medio loco a una violencia destructora que educar la agresión en la serena disciplina de las armas. La droga es el expediente sencillo para lograr ambos resultados sin ningún esfuerzo educador. Ayuda a destruir los últimos pundonores que podían quedar y permite disponer de la vida ajena como de la propia, sin concederle ningún valor.

Elegir la vida

Educar noblemente es poner al hombre en condiciones de elegir siempre la respuesta más alta que puede dar la vida. Elegir la vida ante cualquier circunstancia difícil no es un mero reflejo defensivo, algo así como el movimiento del brazo para parar el golpe a la cabeza. Elegir la vida es preferir lo que vale más, lo que eleva la existencia a una más alta participación con Aquel que dijo de sí mismo: Yo soy la Verdad y la Vida. Y añadió algo, cuyo sentido estamos perdiendo para siempre: quien vive en mi Palabra, no morirá jamás.

La vida es lo que trasciende la muerte. Elegirla en cada circunstancia en que se determina nuestra libertad es dar preferencia al valor que exalta y ennoblece, a ése que nos lleva allende las fronteras de nuestro egoísmo y nuestra singularidad. He elegido la vida cuando he logrado el tono más alto que mi existencia puede dar y aunque en su tope me espere el tránsito de la muerte física, confío en que mi respuesta positiva al Señor de la vida me libre de la muerte definitiva.

El pecado es un defecto, una respuesta menguada en la elección y un modo desfalleciente de encarar el problema de la realización personal. He pecado cuando he dicho no a la vida, cuando he optado por lo más pobre en el elenco de posibilidades que se me ofrecieron, cuando elegí mi pequeño placer personal contra la responsabilidad de la generosidad fecunda.

La tradición enseña que la justicia divina da a cada uno de nosotros aquello que marcó el camino de sus predilecciones más hondas y personales. Si en todos nuestros actos buscamos las miserables satisfacciones de nuestro egoísmo, es lógico que hayamos logrado para nuestro solaz la soledad eterna, y es perfectamente justo que tengamos por única compañía aquello que amamos por encima de todas las cosas: nuestro propio yo.

Elegir la vida es, en el orden de la existencia natural, como elegir la Gracia en el de la vida sobrenatural: cuestión de plenitud, de fuerza y de vigor virtuoso. Cuando he preferido la generosidad a la tacañería,

la amistad a las compañías frívolas, el amor verdadero, fecundo, intenso y durable, a los contactos superficiales de la piel, he elegido la vida, porque en cada uno de esos actos he preferido el valor más alto, más noble y cercano a esa plenitud que es Dios.

"... Y a todos he de imponer esta santa libertad"

Fue Burke en sus "Reflexiones sobre la Revolución Francesa" uno de los primeros en delatar el carácter utópico del criterio de libertad impuesto por los revolucionarios. Era una noción indefinida que parecía abarcar todas las actividades del espíritu y reclamar para sus adeptos el libre juego de todas las pasiones. En su fuero íntimo, los poderes que dirigían el juego revolucionario no pretendían tanto y se reservaban el privilegio de poner barreras a esas declamaciones libertarias, mediante una minuciosa legislación que hiciera prácticamente imposible la mayor parte de las libertades proclamadas.

¿Por qué este juego doble y sucio en el manejo de la idea de libertad? Simplemente porque se quería destruir un orden social impuesto por la tradición y la historia y, en su lugar, inventar uno nuevo más de acuerdo con el racionalismo de los ideólogos de la revolución.

No hay civilización sin orden y no hay orden si no se señalan con claridad las leyes a que debe sujetarse el juego de las libertades. Declarar la libertad de pensamiento o la libertad de cultos es faena decididamente fácil, si lo que se quiere es destruir la autoridad del magisterio teológico y la necesidad de un culto fundado en una doctrina de origen divino. Lo difícil es decir más tarde y cuando ya esté consumada la destrucción de la religión, en qué consiste la libertad de pensamiento. ¿Es que puedo pensar lo que quiera en una ciencia que no conozco? ¿De qué sirve pensar que dos más dos son veinte o que la raíz cuadrada de nueve es cinco? Indudablemente lo que los ideólogos querían decir era que la teología no era ciencia y como estaba fundada sobre una vana fantasía en torno a una sedicente revelación, resultaba lo mismo decir una cosa u otra o predicar la inexistente relación con Dios de la manera que más nos gustara.

Los ideólogos piensan en el poder inmediato y el poder, como los negocios, son logros ofrecidos por la ocasión. Esta circunstancia hace que los revolucionarios, como los comerciantes, vean siempre el porvenir a corto plazo. Durante la revolución francesa estaban interesados especialmente en liberar la economía de todos los lazos que podían atarla a un orden de responsabilidad humana y de justicia, pero no podían recabar esa libertad sin incluirla en la amplitud de un reclamo universal, donde cupieran todas las apetencias y se encontraran todos los deseos.

Si no soy libre para pensar lo que quiero en química, ni en física, ni en fisiología ¿por qué he de serlo en política? ¿No hay en esta acti-

vidad del espíritu un saber tanto o más egregio que en cualquier otra ciencia? Por supuesto que sí, pero las ciencias de la naturaleza contribuyen poderosamente al desarrollo de la producción sin coartar la libertad de los productores, en cambio la teología y la política no. Ya sea porque declaran a la economía un medio y no un fin de la vida humana o porque ponen barreras al enriquecimiento, inspiradas en el bien común. Por esa razón, una y otra debieron ser declaradas "campo de nadie" y entregadas al tumulto de las apetencias libres.

De esta oscura confabulación de intereses económicos nació la libertad proclamada por el liberalismo.

RUBEN CALDERON BOUCHET



LA VIÑA ENCANTADA

I

*El Amo de la Viña era gran Mago,
y la Viña, encantada por supuesto,
le obedecía al gesto
en todo lo que fuese de su grado.
No precisaba siervos, mas odiaba
los siervos holgazanes,
pues, como era Señor, le preocupaba
la justicia social y los desmanes;
y a más, para acabar con la rapiña,
pensó poner y puso
(acomodando así su reino al uso)
un viñatero fiel sobre la Viña.
El siervo más que fiel era ladino,
y aceptó con agrado su destino.
—“Trabajaré mientras me vea el Amo
(decía para sí) pues ¿qué le sirve
lo que haga mi mano
a quien hace queriendo, lo imposible?”
La Viña estaba mustia, sin esmero,
mas nadie lo advertía
o lo juzgaba sólo pasajero;
el Amo indiferente parecía.
Y llegó la vendimia acostumbrada,
llegaron los camiones con muchachos
que sudaron al sol de la jornada
sin menudear como es rigor los tachos.*

*El Mago, asiendo al siervo en su sorpresa,
mandó que le cortaran la cabeza.*

II

Próvido el Amo proveyó al occiso
un sustituto, siervo muy letrado,
para que nadie le moviera el piso.
Era... (¿cómo es? que suena como "teólogo":
ah sí, ya lo recuerdo) era un enólogo
recibido y becado
en un país superdesarrollado.
Equipos, instrumentos novedosos,
técnica, precisión, lo más moderno
que asombrara a la turba de curiosos.
La Viña despertaba del invierno
con una lozanía arrolladora;
y la gente sencilla sospechaba
que tanta ciencia fuera magia nueva,
pues en el fondo de una vieja cueva
parece que de noche funcionaba
una computadora.
El docto siervo se paseaba ufano,
y repetía para su colete:
—"Al fin comprenderá, si no es insano,
que ahora con la ciencia se domina
y no con un espíritu obsoleto.
No niego sus derechos ni su gloria,
pero de otro costal es esa harina.
Estar al día es compartir la historia".
Ya la vendimia preludiaba el cántico
en el trajín de los preparativos
para el rudo ritual donde los pámpanos
desgajarían su primor cautivo.
Llegó la noche derramando sueño
cual meloso y narcótico jarabe,
mientras en el portal velaba el Dueño...
¿Qué pasó? No lo sé, nadie lo sabe:
fuego, granizo, tromba o lo que fuera.
Esa noche quedó la Viña entera
deshecha, destrozada, destruída,
y con la luz del día
un esqueleto de sarmientos era.

El siervo, ciego de estupor, avanza
vacilante hacia el Amo. El rictus hosco
una protesta a formular alcanza.
Y el Amo: —"Sal de aquí, no te conozco".

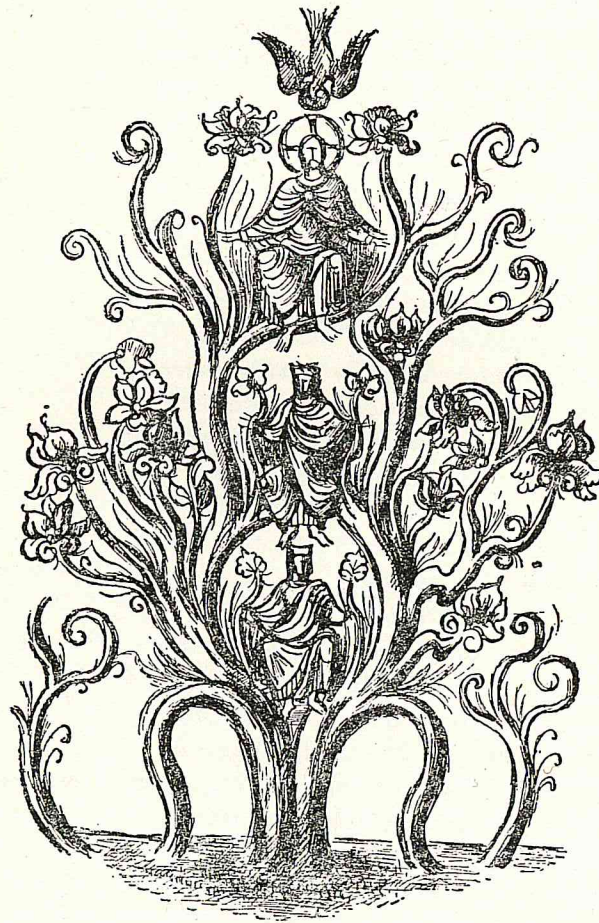
III

Como no hay dos sin tres, en este cuento
hubo un siervo tercero
que el Mago designó de viñatero.
No era en verdad un hombre de talento,
pero trabajador y decidido
a darse a la tarea cien por ciento.
Cuando con lo sabido
no salía del paso, consultaba
la ciencia o la experiencia de los viejos.
A veces acertaba,
y otras ya no servían los consejos.
Ni se privó de usar la maquinaria;
y para comprender las instrucciones
(que estaban en inglés, naturalmente)
se buscó un traductor entre los peones.
Trató de congraciarse con la gente,
aun con la retobada y perdularia,
y algo mermaron las antiguas riñas.
Por sobre el resultado del esfuerzo,
en el esfuerzo mismo reparaba,
y a las veces sonriendo comentaba:
—"Si no hay lechuga comerán mastuerzo".
Pero lo cierto es que salvó la Viña.
La cosecha fue pobre. ¡Era seguro!
(¿Pobre? ¡Un momento!... porque ha dado un vino
tan perfumado, de sabor tan fino
que más que vino de uva es nectar puro).

Cavila el siervo liando su petate
para dejar la Viña ¡bah! sin prisa:

—“¿Qué pensará mi Amo del combate?
Yo sólo pediría una sonrisa”.
Y el Amo mandó al siervo este recado:
—“Hoy cenarás conmigo,
hoy te reclinarás aquí a mi lado:
ya no te llamo siervo sino amigo”.

CARLOS A. SAENZ



PERFILES SACERDOTALES

EL OBISPO ORELLANA Y LOS CURATOS RURALES

El doctor don Rodrigo Antonio de Orellana, el último obispo español de Córdoba, apenas gozó de paz y sosiego para consagrarse a los deberes específicos de su ministerio. Recluido en la Guardia de Luján en 1810, tras la tragedia de Cruz Alta, pudo volver a su diócesis en febrero de 1812, y allí se estuvo hasta enero de 1815, en que se le confinó al convento de San Lorenzo. Los ojos que lo vieron partir no lo vieron retornar.

En el presente artículo (capítulo de una obra más vasta sobre este prelado) estudiamos su visión de la vida eclesial cordobesa, especialmente la de los curatos rurales. El panorama, lo anticipamos, no es precisamente el de la primavera que irrumpe por los caminos como un incendio verde. El obispo habla de una desolación. Consciente Orellana de sus obligaciones de pastor (y también para huir de las “batallas” que le hincaban el diente en las tertulias ciudadanas) dedicó lo mejor de su vida episcopal al nada confortable mundo campesino, del cual escribía al gobierno no con verdades de escritorio, sino con la propiedad de quien atesora largas experiencias en sus contactos personales con aquel medio áspero y con sus habitantes: sacerdotes, hacendados, españoles, mestizos, indios... El prelado conoce la pobreza espiritual y las miserias humanas y económicas y, como en su anterior visita a La Rioja (1812-1813), en Córdoba también (1814) al contraerse a las soluciones esencialmente espirituales, no pierde de vista las adjetivas de orden temporal.

El mitrado confía en la labor del cura rural, al que quisiera prestar su apoyo sin reservas, al extremo de soñar en una reforma de la antiquísima distribución del diezmo, dando así un golpe de timón que pusiese la nave proa a nuevas esperanzas. Desdichadamente, el pro-

yecto se le atolló, porque en las esferas áulicas privaron la rutina, la rigidez legalista y el respeto a los intereses creados.

I. LA DURA REALIDAD

1. Curatos y sacerdotes

Doce eran en la provincia de Córdoba los curatos de campaña, a los que había que agregar el de la ciudad y el de los Anexos a ella, con lo que tenemos catorce en total.

Se comprende, antes de que lo digamos, que las doce parroquias rurales abarcaban extensiones inconmensurables. Piénsese, para citar un caso altamente significativo, que lo que es ahora el obispado de Río Cuarto, formaba entonces un solo curato con su templo principal en la Villa de Concepción, otras seis villas más con sus respectivas iglesias, diez pueblos con oratorios y once caseríos sin local para el culto, salvo error u omisión.

Naturalmente coadyuvaban con los curas otros sacerdotes con título diverso, tales como el de vice-párroco, tenientes, capellanes y ayudantes. Por punto general, los ayudantes eran dos o tres por parroquia; en algún caso hasta ocho. Alguna vez, como en la ciudad y también en el campo, compartían la responsabilidad de la feligresía con iguales obligaciones y derechos, dos sacerdotes, llamados con-curas. Correspondía a los párrocos proponer al obispo sus propios colaboradores, los que, se sobredice, habían de llenar las condiciones canónicas de ciencia y moralidad. Cuando un cura, por razones de salud u otros motivos igualmente atendibles, necesitaba retirarse temporalmente de su parroquia, exponía sus causales al obispo y le presentaba un sustituto que excusaría su ausencia y que por lo mismo se denominaba cura **excusador**. El párroco y el sustituto convenían en las condiciones de la suplencia, entre las cuales figuraba "la cuota alimentaria" que el excusador pasaría al titular. El prelado oía al fiscal acerca de las causales invocadas y el mutuo arreglo económico, y sobre esta base daba o negaba el consentimiento.

No insistiremos en ponderar la escasez del clero y el clamor de los pueblos por una mejor atención espiritual, pues esta realidad dolorosa la sentimos deambular por todas estas páginas. La situación desmejoraría tanto al socaire de la revolución y de las guerras civiles, que en 1829 sólo un sacerdote ejercería el ministerio en toda la extensión de Río Cuarto. Y no sólo disminuiría el número, sino también la calidad.

Las visitas pastorales de Orellana detallan las obligaciones de los curas, cuyo cumplimiento urgía el obispo. Debían éstos, por de pronto, poseer los conocimientos necesarios, demostrar celo, actividad y diligencia para presentarse en público, con hábito conveniente (sotana,

manteo y sombrero de teja), predicar asiduamente, explicar la doctrina cristiana, amonestar a los fieles al cumplimiento de los mandamientos y preceptos, auxiliar a los enfermos y dispensarles, en los últimos momentos de la vida, los consuelos de la religión; administrar los sacramentos, suplir con la prontitud posible las ceremonias del bautismo de los párvulos que por las distancias recibían al nacer el agua de socorro y cumplir las demás funciones alternando los diversos oratorios o ermitas dispersas por el campo, para que todos, a su turno, oyese la misa y la voz del pastor; velar sobre toda la parroquia para prevenir las enemistades de las familias, impedir los adulterios y concubinatos, adoctrinar a todos sobre la justa subordinación a las autoridades de la Iglesia y del Estado y, cuando sus consejos y correcciones no fuesen bastantes, informar de todo al prelado; asentar prolijamente las partidas, preocuparse de la edificación o reedificación de los templos y capillas, con harta frecuencia amenazados de ruina por defecto de construcción o por otras circunstancias, elegirse cooperadores capaces, dirigirlos con acierto y conferenciar con ellos acerca de los casos más arduos; acercarse al diocesano como a su padre y pastor...

Entre los libros de lectura necesaria, nos enumeran los autos de visita la Biblia, el Concilio de Trento, el Catecismo de San Pío V, algunos autores más acreditados de moral, predicadores de buena nota y obras espirituales. Era, además, obligación del clero asistir a las conferencias morales y litúrgicas.

De hecho, en punto a libros, aun en las ciudades pobres, como La Rioja, los clérigos manifiestan frecuentar, a más de las disciplinas señaladas por el obispo, los autores de derecho canónico, de historia eclesiástica y materias de toda condición, sea política, sagrada o profana. Y superando el interés por la lectura, sus propias facultades económicas y la procurabilidad de la información, recurrían al préstamo mutuo de libros y periódicos (**La Gaceta**) o iban a las casas particulares para subvenir a su cultura en estos ramos menos accesibles.

2. Dificultades y obstáculos

En opinión de Orellana, el cura rural debía ser para los fieles "al mismo tiempo su Padre, su tutor, su Maestro y su magnífico Bienhechor". Pero la concreción de este ideal tropezaba con múltiples dificultades. El primer obstáculo radicaba en la excesiva extensión de los curatos. Los había de treinta, cuarenta y cincuenta leguas, lo que tornaba prácticamente imposible la atención efectiva. Valga por todos el testimonio capitular puntano. El cuerpo escribía a Orellana, el 26 de abril de 1813:

... "es indispensable poner en la piadosa consideración de V. S. Ilma. la situación lamentable y la necesidad suma del pasto espiritual que padece esta provincia. En ella existen de 17 a 18.000

habitantes. Para bautizar, olear, confesar y sacramentar tan inmenso número de almas es moralmente imposible puedan hacerlo con la pureza y delicadeza que corresponde, sólo los tres Curas Párrocos que hay, sin los ayudantes correspondientes, y mucho menos, cuando cada uno tiene que correr en su Curato de extremo a extremo el espacio de más de cien leguas".

A la distancia se añadía la dispersión de los habitantes. Un apoderado del clero, Juan de la Rosa Alba, hablaba, como tal, a comienzos del siglo, de aquellos curas, "que siempre tienen que residir en países **despoblados** y repartir **sus cuidados a tan remotas y largas distancias**". Orellana comprueba que en curatos de muchas leguas "y en tan largo espacio se conservan tres, cuatro, cinco mil almas", necesitando sus titulares moverse hasta dieciocho leguas para cumplir con su oficio pastoral. Para colmo de males, parte de la población era itinerante, desarraigada y movediza, en incesante éxodo y trasmigración. De esta misma trashumancia participaba el asiento de la parroquia. Ésta no era un pueblo de consideración reunido en torno a un templo, matriz del curato. Los curatos rurales, con sus 30 ó 40 leguas de longitud y 12 ó 15 de latitud, no tenían una capilla determinada que se designase con el título de parroquia, sino seis, ocho o más capillas u oratorios públicos, quedando al arbitrio de los curas residir en donde les agradase, con tal de no descuidar el asistir por sí o por ayudantes a los feligreses con los socorros de la religión. De su "casa parroquial" en la Candelaria de Caminiaga hacía la siguiente pintura el doctor José Domingo de Allende al provisor Funes, el 14 de noviembre de 1805:

"me hallo recién posesionado de este Beneficio, en donde estoy aún **sin casa en que vivir**; alojado en una pequeña choza por no haberme podido contraer hasta el presente a edificar **un cuarto con alguna comodidad**".

De esta angustia y miseria provenía el que algunos párrocos se alojasen en las casas de los estancieros y de que allí también se hospedase el obispo con sus familiares en las visitas pastorales.

¿Y qué decir de los caminos y de los medios de comunicación? Falto de correos, las circulares del obispado llegaban a la primera parroquia de un distrito con orden de transmitirla al cura inmediato y así sucesivamente hasta el último que la devolvía a la curia. Las vías no pasaban de trochas y veredas, y el único vehículo era el caballo. El sacerdote debía cabalgar y más cabalgar. Y por mucho que galopasen, no multiplicaban lo bastante su presencia dominical en las muchas capillas y ermitas, ni evitábase que hartos falleciesen sin los socorros de la santa religión.

¿Y de los hospedajes? En sus viajes dormían a menudo en el duro suelo sin otra ropa que la que llevaban auestas, sin jergón, pues nada ofrecían sino inmundicias los felices ranchos.

Esto de cabalgar y dormir por tierra traía sus colas. En ocasiones, la poca generosidad de los fieles al llamar al sacerdote para el viático omitía proporcionarle caballo, irrogándole, sobre el peso pastoral, también el de mantener implícitamente pesebreras y de cuidar bestias: oficio muy ajeno a su misión evangélica. El provisor de Orellana, maestro José Nicolás Ocampo, de visita en Río Cuarto, reprende este mezquino criterio. Si los fieles carecen de recursos para el traslado del cura, quiere que acudan a las justicias o a los militares a fin de facilitar este ministerio sacerdotal.

El físico del cura rural acusaba bien pronto las secuelas de aquel incesante trajín. El continuo cabalgar quebrantaba su salud. Orellana, que conoce no de oídas ni de leídas sino de visu los campos de su diócesis, habla sin trabas en la lengua a la real audiencia de Buenos Aires:

"No es esto hablar a bultos sino insinuarle una pequeña parte de las tareas tan continuas de los Curas Rurales, pudiendo asegurar a Vuestra Alteza que la mayor parte, y aunque se diga que todos ellos, a los treinta años de edad, se hallan tan estropeados en su salud que deberían provocar la ternura y compasión de cuantos no se hallan despojados de sentimientos de Religión y humanidad. **Algunos me han mostrado sus cicatrices, resultado de los golpes y caídas que han sufrido por correr a rienda suelta para el socorro de algunos moribundos**".

Con fundados motivos el cura de Santa Rosa de Río Primero, el ya mentado López Crespo, encabeza su relación a Orellana con esta frase:

"Los que tenemos **la poco envidiable felicidad** de ser Curas de campo..."

Un manuscrito sin firma asegura de ellos que sirven a la iglesia veinte, treinta y cuarenta años "por las carreras más ásperas, más penosas y más difíciles".

El mismo Orellana pondera a Posadas en un documento equilibrado y sensato, y escrito a vueltas de su larga peregrinación por la provincia, el "peso enorme" que cargan los curas rurales, "para cuidar de cinco, seis y ocho mil almas, **esparcidas** en el dilatado espacio **de cuarenta a cincuenta leguas**".

3. Insatisfacción

Tantos sacrificios no dejaban el alma satisfecha. Y esto por múltiples causas, unas imputables a los párrocos, otras al pueblo y no pocas a las circunstancias que venimos apuntando.

Por de pronto, no todos los sacerdotes cumplían con sus deberes. Orellana censura como vicio generalizado la expeditéz con que se dispensaba de los impedimentos y proclamas matrimoniales. Esta facilidad lo alarmó desde su arribo y lo dió a entender suficientemente; ello no obstante, la corruptela subsistió, tanto que, el 26 de julio de

1812, dictó un auto severo al respecto. De su contexto emerge que al prelado le preocupaba, amén del aspecto canónico, el moral de los jóvenes "unidos con los vínculos de sangre", pues la pantalla del parentesco encubría las comunicaciones a todas horas (sobre todo, en las villas y pueblos), "sin nota del público y sin temor a la vigilancia y aun al castigo del Gobierno", etc. Ante el incesto comprobado, urgía a los párrocos que examinasen "con el debido sigilo" si habían llegado a este extremo con la idea de conseguir "por este medio" más fácilmente la dispensa de consanguinidad.

Muy de lamentarse fue que, al estallar la revolución, el clero se dividiera en bandos, a veces irreconciliables, pues el patriotismo se mezclaba con piques personales, agriando los espíritus y las lides pueblerinas. En este entramado político de cordial inquina el epíteto de "sarraceno" constituía "el medio más seguro para abatir" a los mejor plantados. Por esto mismo, las acusaciones, de cualquier índole, deben tomarse con cautela. Las hubo y gruesas. No escapó a estos tiros el vicario general de Orellana, José Nicolás Ocampo, que anduvo de visita canónica por Río Cuarto. El Cura Mariano López Cobo nos refiere de él que era "un legítimo adorador de Baco" y que todo el tiempo que se estuvo en su parroquia "vivió penetrado de vino y que por esta causa no celebró un solo día, pues, prolongadas sus tertulias más allá de la media noche, sonadas las doce, decía: **demen otro traguito para dormir**".

Pasemos la esponja sobre estos sueños más o menos coruscantes.

4. El hombre de campo

Intentemos ahora abrir una suerte de ventanal sobre la vida campesina.

El recordado López Crespo, cura de Río Primero, anotaba que tantos sinsabores y fatigas del sacerdote rural no rendían los frutos que cabía esperar de sus feligreses. Oigámosle:

"Las tristes circunstancias de estas gentes penetran el corazón con cuanto tiene de aflictivo y congojoso el dolor. Sus nociones son groseras, sus flaquezas se aumentan, grasa el delito y son incurables en mal estado. El amor desordenado los predomina y son víctimas de sus incendios por no resolverse a reprimir los impulsos de sus libertades mal ordenadas.

Concretadas éstas, resulta de ellas: el cumplimiento de la iglesia **faloso**; la frecuente comunión **rara**, la reverente asistencia al templo **defectuosa**, la concurrencia de los días feriados **escasa**, los preliminares del Santo Matrimonio **criminales**, y generalmente constante el olvido de salvarse"...

Recordada la prohibición del obispo Moscoso (1772) relativa a las novenas "en casas particulares y en las Capillas (...) por inductivas de consecuencias delincuentes", prosigue con desmayo:

"Nada se excusa por inducirlos al cumplimiento de sus deberes cristianos; el fruto es exiguo, no corresponde a la fatiga, ni a los sinsabores que de esto resultan".

De análoga manera el celoso cura de Río Tercero Abajo, el doctor José Saturnino Allende, comprueba "que el estado de corrupción de aquellas gentes es muy considerable, principalmente por lo que respecta al vicio de la lujuria e ignorancia en la Doctrina Cristiana".

Eran muchos los males que tiraban en un solo sentido, como las velas de un barco.

López Cobo, el de Río Cuarto, se duele, tal vez con un grumo de exageración, de "una multitud de jóvenes fanáticos, aturdidos y libertinos".

Orellana desde San Xavier en Traslasierra, el 28 de enero de 1814, carga la romana contra la morosidad de los progenitores en olear a los párvulos y en adoctrinar así a sus hijos como a su servidumbre. Al obispo se le compunge el corazón al ver la pérdida de muchas almas, parte por su rudeza, parte por su negligencia "congénita en esta gente", al grado que estima necesario "compelerlos" a que asistan a la doctrina y cumplan con la Iglesia. Parejamente, su provisor Rodríguez palpa dolorido la crasitud de la ignorancia en la vasta zona de Renca, y los continuos y consiguientes excesos contra la ley de Dios y de la sociedad.

Como taxativamente lo señala el provisor mentado, las fallas religiosas revelan un fondo de pobreza humana. El maestro Ocampo, de inspección por Río Cuarto, toca con sus manos "la insolencia, mezquindad y poca consideración religiosa con que los fieles miran el Santo Ministerio" de sus párrocos. El cura de Río Tercero Arriba, Victoriano Lascano, contesta a Pueyrredón en procura de candidatos para jueces pedáneos, que no encuentra sujetos capaces, unos por sumamente pobres, otros por maliciosos "y todos por ignorantes".

La despreocupación por la cultura da grima. En Renca —observación de Rodríguez— la juventud se cría, aun en las familias más pudientes, sin saber leer ni escribir, a excepción de algunos pocos, "con indecible perjuicio no sólo de la Religión, sino de la sociedad". Ante tanto abandono, tomó él mismo la iniciativa. De concierto con el cura y algunos vecinos, logró que el 27 de junio (1810) se comenzase la enseñanza con siete niños. En su auto de visita manda que se abra una escuela, el 1º del siguiente julio, sobre las bases echadas y exhorta a los padres a que envíen a ella a sus hijos.

Esta supina ignorancia impedía a jóvenes campesinos el acceso

al sacerdocio. Con ésto se subdice que el párroco rural era hombre de la ciudad, culto y universitario y, por lo mismo, acicate contra la mororra de los vecinos, la pusilanimidad y la incomprensión de los jueces e indiferencia de los progenitores. Felizmente con el nuevo régimen el sacerdote se siente respaldado. El 8 de enero de 1813, el de Córdoba manda drásticamente a los jueces pedáneos que, para espollear "la desidia de los padres" en esta materia, anoten escrupulosamente el nombre de sus hijos, "a efecto de que a la edad competente" se los incorpore al servicio de las armas, a que, por cierto, no eran muy afectos.

El 20 de noviembre de 1810, el susodicho Lascano responde a una sugerencia de Pueyrredón con estos párrafos cristalinos:

"confieso con V. S. que es necesaria en mi Parroquia la fundación de una escuela. Acostumbradas estas gentes rurales a vivir sin sociedad y envueltos en las tristes sombras de la ignorancia, nunca han conocido el bien del establecimiento de las primeras letras y han dejado casi siempre burlados los afanes de mis antecesores, y lo que es más, por la pusilanimidad de los mismos Jueces de Partidos, que jamás han tomado serias providencias a fin de que los padres de familia pueblen estas escuelas y tengan hijos útiles a la Religión, al Rey y a la Patria".

Como solución propone que todo dueño de casa suministre un real, con cuya corta e inexcusable contribución se construirían "las habitaciones que deberían ocupar los niños". El Juez recogerá los fondos —prosigue con su plan— y castigará a los morosos, "siendo de mi costa suministrarles dos docenas de cartillas, dos de catecismos y dos muestras y una docena de puntas". Lascano desciende a los pormenores:

La renta del maestro será de ocho reales al mes y por cada discípulo. "La manutención de los muchachos se costeará por los mismos padres, turnándose éstos con la distribución de las reses con el aviso oportuno del Maestro"... La escuela ha de funcionar "en la Parroquia, así porque yo doy el terreno para las habitaciones, como porque los niños tengan ocasión de oír Misa, de ayudarla y escuchar la voz de su Pastor, a lo que se agrega que el Cura, como persona de más instrucción y respeto, velará sobre el desempeño del maestro y mejor educación de los discípulos".

Lascano no omite pedir al gobierno que urja y castigue a los jueces remisos en esta materia de notorio interés público.

Bien se ve por aquí que la necesidad de los establecimientos escolares proveía de tema a las cartas de los curas a las autoridades civiles. Pero la realización de estos ideales se presentaba tan difícil como escalar la cordillera.

5. La vida en el campo

La subsistencia en las zonas rurales era de alto costo para cuantos no se aclimatasen a la vida primitiva. Fuera de la carne y el maíz, todo se vendía a mayor precio que en la ciudad. De aquí procedía el vino, el pan mismo, el arroz y los garbanzos. La carne abundaba, pero sufría indecibles desperdicios, porque, faenada una res, la mitad se perdía, particularmente en el período estivo.

¿Y el vestido? Quien no se cubría toscamente, había de proveerse de géneros que surtía la ciudad así para los varones como para las mujeres. El santafesino Alzugaray, cura de Ischilín, nos describe la labor y el comercio de las tejedoras con estos insustituibles términos:

"En todo este abultado número de gentes no encuentro ocupación alguna permanente fuera del tejido de Ponchillos en que se ejercitan las mujeres, quienes se acostumbran desde que son capaces de trabajar a empeñarse con los mercaderes de géneros de Castilla que cursan por las campañas; no sólo hacen sus empeños para subvenir las urgencias personales de su vestuario, sino que las más de las casadas practican esto mismo a fin de remediar **la reprensible descuidez de sus maridos**"...

Y ahora más detalles sobre la "descuidez" de los varones:

"son contados los que diariamente ejercitan alguna labor que les produzca utilidad de consideración para su adelantamiento, el de sus casas y familias; pues todo se reduce a hacer anualmente una sementera de maíz, y una más corta de trigo, los que la hacen (...) pues no siembran los más de ellos. Igualmente crían algunos rebaños de ganado mayor y menor, pero esto por lo regular es en corta cantidad, y pocos son los que mantienen cosa alguna de consideración, y más se esmeran en hacienda caballar, por la mayor proporción del País a esta especie de animales".

Al caballo debían los pocos pesos que se ganaban:

Sólo "se ve circular algún dinero cuando los sujetos acomodados de esta Capital empiezan a remover el recojo de las tropas de mulas que se hibernizan en estas campañas o sus cercanías, porque siendo estas gentes tan de a caballo, ...prácticos de los campos y fragosidades de los montes, de éstos se valen (...) para el acopio de sus referidas tropas y de su conducción a los potreros (...) de Salta, de donde regresados a sus casas ya no me parece tienen o ejercitan fijo negocio".

Lo restante del año lo pasan entregados a los juegos de naipes, al hurto, a las carreras de caballos y otros vicios. Los más "empobrecen en continuos robos de animales de toda especie", sin otra comida que los frutos de los montes, (el misto y la algarroba), viviendo inveteradamente "en una voluntaria escasez", ellos, sus casas y sus familias.

Concuerta Orellana al señalar la impotencia de los jueces pedáneos para contener "los continuos robos" de estos errabundos, "la mayor parte inconmensurablemente" de los campesinos. De estos incesantes latrocinios, hijos de la indolencia, resultan incalculables perjuicios a los ganaderos. La pereza de la "gente del país" hace que los hacendados no encuentren un peón, por alto que sea el salario ofrecido, y que se limiten por tanto a lo que cabe laborear "con los brazos de los esclavos". De la "gente del país" traza Orellana un cuadro sombrío:

Fuera de alguna estancia y hacienda de los españoles, lo demás "es una **desolación** que merecería llorarse con toda la amargura de Jeremías; apenas alguno que otro siembra maíz y zapallo; los más se procuran su subsistencia con el caballo, los lazos y las bolas **para robar reses** de las haciendas con que comen; sus mujeres hilan y tejen algún poncho para sus maridos y alguna frazada y bayeta para ellas, sin alcanzar a más; ellos **trasmigran** de un territorio a otro".

La vida en el campo era una pesadilla. La economía jadeaba y los pueblos deslomados se echaban a dormir. Ellos mismos eran los fautores y culpables de su propia miseria.

II. EN BUSCA DE REMEDIOS

1. La división de los curatos

Para poner remedio a tanta indigencia espiritual, el obispo insistía constantemente en la subdivisión de los curatos, cuya extensión geográfica unida a la dispersión y trashumancia de sus habitantes conspiraba contra una atención prolija. Esta pasión gobernó sus jornadas.

Ya antes de la revolución afirmaba con altas e inteligibles voces que, en razón del incremento demográfico, los ordinarios de Córdoba habían procurado "duplicar y triplicar" las parroquias, sin perder de vista la congrua sustentación de los ministros del culto. Y como probanza de sus asertos, exponía que él mismo en estos momentos estaba pasando por manos del gobernador intendente a la aprobación del virrey el expediente encauzado a multiplicar los curatos de campaña.

El 27 de abril de 1810, ponía en autos a la audiencia pretorial:

"Mis **cooperadores, los Párrocos**, sienten la necesidad que hay de aumentar los Curatos en razón directa del aumento que va tomando la Población".

Este pensamiento cruzó y surcó sus preocupaciones y sueños. El proyecto comprendía a Cuyo. El 13 de mayo de 1813, escribía a los triunviros que acariciaba la idea de visitar aquella provincia, porque —escribía— urgen los párrocos "la división y arreglo de los Curatos". Y el 1º de octubre:

Claman los cuyanos "por la división y arreglo de aquellos Curatos, según que lo habían pedido desde la agregación de aquella Provincia a esta Diócesis".

Al convocar este mismo año (1813) a concursos de antecedentes y oposición, mencionó expresamente el desmembramiento de las parroquias; propósito que reitera al director Posadas, el 12 de abril de 1814:

El llamado a concursos "para la provisión de los Curatos vacantes presenta la ocasión oportuna **de dividir la mayor parte de ellos**".

Ya con anterioridad Orellana se había asido a la costumbre introducida por los obispos sus antecesores, y aun por los vicarios capitulares en sede vacante, de desmembrar provisoriamente las parroquias. Era el caso del deán Funes que siendo vicario en 1805 había provisto de dos curas a Río Cuarto. Orellana, pues, agarrándose a estas aldabas y habida cuenta de la renuncia del cura de Tulumba, trató, a comienzos de 1810, de dividir interinamente tan extensa feligresía, pero con tan mala estrella que, en 1812, uno de los curas provisorios, el maestro Mariano Loreto de Brizuela, elevó quejas al supremo gobierno contra aquella partición de la que creía parroquia enteramente suya. La querella fue cursada a dictamen del doctor Agrelo, agente de la cámara de apelaciones. A éste poco le costó tachar, el 11 de septiembre, de culpable al diocesano de haber desmembrado el curato sin intervención del patrono y de haberlo cubierto **ad tempus** sin noticia del mismo. Coincidió con él el doctor Agustín Pío de Elías, asesor, y todo quedó en aguas de cerajas.

Con menos cicatería se condujo el consejo de estado en tiempos del directorio, sin perjuicio de agregar que siempre objetó las divisiones definitivas que el prelado proyectaba.

En 1810 Orellana había parejamente desglosado del curato de la Punilla el de Soto o Candelaria; y en 1814 solicitó al director la convalidación de lo actuado. El consejo no desestimó esta solicitud, pero se creyó en la precisión de demostrar su extrañeza por la tardanza de Su Ilustrísima en recabar la ratificación suprema. Reprochábale también la falta de un plan preciso de erección como lo necesitaba el ejecutivo para pronunciarse sobre su viabilidad. Por todo lo cual era de sentir que se devolviese al obispo el proceso, para que, suplido aquel defecto y trazados los límites y fijada la doble congrua, lo remitiese para que el director concudiese con su anuencia, caso de tenerlo por conveniente.

En cambio, el consejo contrarió la división del curato de Río Segundo. La proponía el diocesano a Posadas, el 1º de diciembre de 1814, con alguna timidez y reserva, pues la invasión de los indios limítrofes ponía en peligro la congrua subsistencia de los dos curas y de los cua-

tro ayudantes, que eran los que el pueblo pedía. De ser imposible el desmembramiento por ahora —parecer del obispo—, podrá proveerse este curato, después de los concursos,

“con la expresa condición de que deberá ser dividido, luego que hayan cesado los obstáculos que se presentan”.

Por idénticos motivos que a la división de la Punilla, no asintió el consejo a la de Río Segundo. Entretanto debía:

“proveerse a la mejor asistencia de los fieles por la multiplicación de coadjutores, a que debe obligarse al párroco, **hasta tanto** que el proceso permita la división que tan laudablemente ha intentado el celo pastoral de aquel Reverendo Obispo, no habiendo inconveniente en que la división que haya de hacerse en el próximo concurso, sea bajo las cláusulas esenciales que indica” el auto episcopal.

Con igual empeño, el 29 de noviembre de 1814, comenzó Orellana los trámites para la división de Río Tercero Abajo, y el 23 de enero de 1815, en vísperas de su segundo confinamiento, remitía el expediente para la resolución suprema.

También llevaba la mira puesta en la suerte del curato de San Juan de Cuyo. La población alcanzaba a 10.000 habitantes y las rentas del beneficio a 3.005 pesos. Estudiadas las cosas, el prelado, el 13 de octubre de 1814, elevaba a Su Excelencia el expediente, proponiendo no la erección de un nuevo curato, sino el nombramiento de un segundo rectoral, con la obligación de poner cuatro ayudantes, reservando la división lisa y llana para cuando hubiese recibido nuevos informes, que consideraba imprescindibles.

El cabildo secular, en cambio, quería que se formasen dos parroquias con sus sedes y sus curas respectivos. Contra este temperamento aducía el diocesano la exigüidad de las rentas, supuesto que la erección pedía un nuevo sacristán con la dotación de 200 pesos anuales, al que sumados los cuatro ayudantes que se llevaban 900, la congrua de cada párroco descendería a 1.000: cantidad “bastante reducida en la consideración a lo crecido de aquel Pueblo, decencia, mantención y demás gastos precisos y anexos a su ministerio”.

El consejo de estado, invariablemente de otro parecer, sostuvo la tesis capitular suponiendo que la convivencia de dos párrocos provocaría disensiones, escándalos y choques de opiniones y de intereses, sin ofrecer a los fieles tan notorias ventajas como el desmembramiento definitivo. Sin embargo —concluye el alto cuerpo—, en vista de que la división demanda tiempo, convendría que Su Excelencia accediese a la propuesta del prelado, dejando ya establecido en la providencia actual quién se conservaría como cura propietario de la antigua igle-

sia y quién de la nueva. Y así quedó aprobado.

Visto está que el celo pastoral del obispo debía pugnar con la dureza de los tiempos y de los hombres. Y sus sueños se congelaban unos tras otros.

2. Orellana y el párroco

Orellana, salta a la vista, se forja un alto concepto de las funciones ministeriales del párroco. Los curas son, teológicamente hablando, de institución divina, en un grado inferior a los obispos. No los habría creado la iglesia sino el mismo Jesucristo. Sorprende esta tesis en hombre de su ortodoxia, pues aquella doctrina, elaborada por los epígonos de Jansenio, había sido condenada por Pío VI, y motejada por algún cordobés de “rasgo gigantesco”. Como fuere, este soporte doctrinario de Orellana habrá de tenerse en cuenta para la explicación que ensayamos.

Visión teológica aparte, guiaba al prelado un profundo sentido pastoral con raíces de justicia. Este requiere, para su intelección, un poco de historia.

Existía, por fuerza, en la diócesis parroquias de la ciudad y parroquias de la campaña. Presidían la catedral dos curas, llamados solemnemente rectorales, a cargo del ejido urbano, y un tercero de Anejos, con jurisdicción sobre los dintornos capitalinos (Candelaria, Alta Gracia, San Vicente, Saldán, Caroya, Calera, Anizacate...). De igual manera, encontramos un rectoral en La Rioja y en las tres capitales de Cuyo.

Resulta trivial advertir que los curatos de la ciudad se estimaban como galardón y anhelo de los sacerdotes que consumían sus años sacrificando comodidades y su propia salud en los medios rurales. Las luces de la ciudad de Cabrera, con su “lumbrera mayor” (la universidad) que la señoreaba de noche y de día, la participación de los diezmos, el aporte de las primicias y los aranceles configuraban un conjunto de alicientes, que, unidos, jerarquizaban el cargo y lo tornaban apetecible. En 1800, el cuadrante decimal asigna al curato catedralicio 1.587 pesos, cantidad que dividida por dos, arroja la apreciable cifra de 783 pesos, cuatro reales.

En la rusticanía de los demás curatos era otro cantar. A las haciendas llegaban los rematadores a recoger el diezmo, que salía empaquetado para la ciudad y de ella no volvía un real carcomido. Algunos pueblos de indios gozaban del así llamado sínodo, pero los más o casi todos lo disfrutaban tan mezquinamente que no se podía contar con ellos “para nada”.

Entre los curatos rurales más pingües se contaban los de Río Segundo y Río Cuarto, cuyos ingresos anuales subían a 923 pesos, de los cuales se imponía rebajar la cuarta episcopal, la sustentación de los

ayudantes y demás insoslayables gastos, sin calcular las limosnas. Res-tados estos rubros, el remanente descendía a doscientos pesos líquidos, es decir, apenas lo bastante para cubrir la subsistencia de un sacerdo-te en estas partes del Nuevo Mundo.

¿Y el monto de los curatos pobres? Al doblar la vertiente del si-glo, el de Río Tercero percibía solamente 313 pesos anuales, estipen-dio que no sufría comparación con el del "más triste jornalero o arte-sano". Ciertamente no era la perspectiva económica la que atraía a la juventud al santuario. El abogado del clero, en su carácter de tal, afir-maba:

Esta santa y piadosa carrera no obtiene más premio que la miseria y el destierro en la soledad espantosa de los desiertos.

Permítasenos algunas reflexiones.

La Iglesia de Indias, antes que una Iglesia en tierras de misiones, lucía como un trasplante de la Iglesia española en América, provincias de Ultramar con sus prelados de mitra y báculo y sus talladas sillerías canonicas, erigidas por la piedad de los conquistadores que no resis-tían al orgullo de tener aquí lo que habían dejado allende los mares.

Ciñéndonos a Córdoba, el cabildo eclesiástico formaba el cuerpo más digno, más sagrado y respetable. Tenía por cabeza al obispo, y sus miembros pasaban por los sacerdotes más distinguidos en razón de su "nacimiento, virtud y letras". Una silla canonical, aun de las últimas, constituía el premio con que se remuneraba a los párrocos celosos que habían gastado sus mejores años en el ministerio más arduo. La silla alta era prácticamente (pues sólo quedaba la mitra difícil) el último ga-lardón de los eclesiásticos y el grado superior a que aspiraban. Senta-dos en el coro, ni ellos tenían más que pedir, ni el rey más que darles, según los ordinarios destinos. En esto residía su paga por muchos que fuesen sus méritos, por alta que fuese su cuna. El pueblo apreciaba al canónigo, porque su porte exterior y su decencia le conciliaban el respeto y porque sus manos bienhechoras se abrían al huérfano, a la doncella atribulada, al pobre; él era un seguro caudal de obras pías. No se concebía tal dignidad viviendo en casa humilde, ni que anduviese a pie entre el lodo, al sol y al aire, "confundidos con los demás de la plebe".

El grueso de sus recursos provenía del diezmo de toda la diócesis, cedido por el Papa al Rey, vendido anualmente en pública almoneda y recogido compulsivamente después por los rematadores o comprado-res. Su importe, reducido a plata, se dividía en tres partes: la primera para la mitra, la otra para el cabildo, y la tercera, partida en nueve porciones, se destinaba a diversos fines, reservándose la corona dos novenos, que la piedad de los reyes devolvía a la iglesia para cubrir necesidades concretas y variantes, al tenor de las necesidades.

Al tiempo de tomar Orellana posesión de la diócesis, ésta había padecido una amputación traumática desde el punto de vista económico. La erección del obispado de Salta (1807) significó una disminución del cincuenta por ciento de sus rentas decimales, pues si bien se com-pensó el corte norteño con la incorporación cuyana, hasta entonces de-pendiente de Chile, la provincia anexada no resarcó aquella pérdida sustantiva.

Esto se explica con decir que, aunque el gobierno de la revoluc-ióon dispusiera que Cuyo aportara a la masa decimal, la verdad era que el obispo santiaguino, por razones geográficas, menos atento a la vida de los cuyanos, había consentido que éstos se habituaran a pagar arbi-trariamente los diezmos de algunos frutos y no de otros. Sentado este pernicioso precedente, una vez unidos a Córdoba, se atalaron en la añeja y viciosa costumbre, con notable merma para las finanzas de Córdoba. Como índice revelador, vaya sabiendo el lector que duran-te el episcopado de Moscoso correspondían al cabildo 20.000 pesos, en tanto que en 1814 sólo 12.000.

3. El pensamiento de Orellana

Para Orellana, y aquí entramos verticalmente en el tema, la distri-bución decimal adolecía de un grave defecto. Vale la pena detener el paso para seguir la curva de su pensamiento.

En oficio del 10 de febrero de 1814, el director Posadas comunica al obispo el propósito de cubrir las dos vacantes de racioneros, previstas en la erección de la catedral, pero hasta entonces no previstas. Quería Su Excelencia —así el secretario de estado— que estuviese bien servida la Santa Iglesia y atendido el culto con el mayor decoro posible.

En su respuesta del 12 de abril, Orellana le puso al proyecto sus apostillas de enjundia netamente pastoral. Pondera el celo y la piedad del gobierno, pero le manifiesta "la poca o ninguna proporción" guar-dada en la asignación de las prebendas catedralicias "con respecto al cuerpo moral" que debe animarla. El prelado se arrojó a poner cruz y raya sobre este sistema secular.

Propugnaba una escala de sueldos en que figuraban los "dos ra-cioneros a 600 pesos" anuales cada uno. Insistía con firmeza en corre-gir el "abuso" de sustraer a los curas, en beneficio del coro, dos nove-nos o noveno y medio, práctica que graduaba no solamente opuesta a las d'sposiciones de la erección, sino repugnante al derecho **primigenio** de los párrocos que, como encargados **inmediatamente** del pasto espi-ritual de la sana doctrina y de los sacramentos, tienen, después del pre-lado, "el primer lugar para percibir unas rentas, que no pagan los fie-les sino con este objeto".

Los dos subrayados nuestros ponen de relieve la intención teológi-

ca subyacente. Late, además, el criterio de resolver las afligentes aperturas económicas del cura rural. Orellana ha captado los problemas de la campaña. Lo manifiestan las siguientes líneas al director supremo, escritas desde San Xavier, Traslasierra:

"Y como, por otra parte, estoy viendo y palpando **las grandes necesidades** que padecen los Curas de Campo, y el peso tan enorme que carga sobre ellos"...

Ya sabe el lector que de los novenos sólo disfrutaban los rectorales. Pues Orellana embiste contra esta corruptela. El cabildo debe sostenerse de la tercera parte decimal y no tocar lo ajeno. Que se abone a **todos** los curas sin excepción los cuatro novenos que les corresponden, uniformando en esto a los párrocos de Córdoba con los de Cuyo, a quienes la cédula real de agregación hace partícipes de dichos novenos. No olvida decir que los diezmos los pagan todas las parroquias, las que, en retribución, se quedan sin más ingresos que los aranceles y las primicias.

Siendo todos los curas propietarios o titulares —prosigue—, cuesta creer que unos reciban lo que es de todos: costumbre injusta y agravante —sentencia— a los sacerdotes de campaña y contraria a lo terminantemente expresado en la erección de esta Iglesia. Aquí torna Su Ilustrísima a machacar sobre los sofocones de los curas rurales, prometiéndose para ellos un porvenir menos obscuro, si se adopta su temperamento. Escribe:

"Si me fuera posible hacer a V. E. una pintura exacta de las necesidades espirituales y temporales que generalmente se padecen en los campos, **y, como yo lo he palpado**, comprendiesen todos que solamente un Cura sabio y virtuoso, asistido de algunas facultades, pudiera en poco tiempo hacer una transformación en sus feligreses proporcionándoles, sobre los socorros espirituales, los medios fáciles y oportunos de ir formando poblaciones pequeñas, facilitándoles aquellos terrenos más a propósito para la siembra de granos y hortalizas, no tengo duda que estarían de acuerdo conmigo en que, **lejos** de cercenarse la pequeña renta de los Curas, convendrían más bien, si fuera dable, **tomar algo de la Catedral para darles**".

Colocado en esta pendiente, Orellana critica el sistema mismo de la distribución decimal y la originaria constitución de la Iglesia en Indias:

Dado que las rentas de los Canónigos y de los Curas "son diminutas, hubiera sido lo mejor y más acertado **en principio no tratar de Canónigos, ni Cabildo Eclesiástico, sino de haber agregado la tercera parte de la gruesa de diezmos, para distribuirla con los cuatro novenos entre los Curas necesarios en la campaña, que debieran estar a distancia poco más o menos de cuatro leguas, para**

que progresaran rápidamente estos vastos campos, y sus pobres moradores a la sombra de un Eclesiástico que fuera al mismo tiempo su Padre, su tutor, su Maestro y su magnífico Bienhechor (...); si pues no hay arbitrio, ni rentas para sostener a los Curas y Canónigos al mismo tiempo, convendría que se llenase primero el plan de los Curas, para que **después** se atendiese a la institución de los Canónigos".

El proyecto de Orellana es francamente revolucionario por sus altas miras y su inspiración pastoral. Posadas, el 2 de mayo, lo deriva al consejo. El alto cuerpo, en oficio al director del 13 de junio, reconoce la importancia de este negocio en que entran en juego "los intereses de muchos, costumbres autorizadas, exenciones y privilegios envejecidos"; por eso teme que al descuajarlos de un solo hachazo traería tales inconvenientes que perjudicarían los santos y loables objetos que se propone el obispo, objetos fundados en principios y utilidad. Tras esta cláusula versallesca, opina que en cuanto a uniformar la cobranza de los diezmos de Cuyo con la de Buenos Aires, Córdoba y Salta, aunque justo, de ningún modo parece oportuno en las presentes circunstancias; y en lo concerniente a las demás reformas, entiende que es indispensable tener a la vista la erección de la diócesis y las posteriores determinaciones reales y pontificias recaídas sobre ella, para no aventurar una resolución en materia tan delicada.

Palabras tan hermosas como las de un epitafio.

Entre los intereses creados, valga la verdad, figuraban los del poder central, menesteroso del apoyo cuyano y del afianzamiento de su dominación en Córdoba mediante el nombramiento de dos hijos de Buenos Aires para el coro de aquella Iglesia, como lo fueron efectivamente el doctor Juan Francisco de Castro y Careaga, cuñado del director supremo, y el doctor José Gregorio Gómez, hermano de don Valentín, miembro de aquel consejo y autor de este parecer...

4. Nueva gira pastoral

A estas horas no le quedará duda al lector de que Orellana, a despecho de su salud endeble, no escatimó sacrificios para ponerse al tanto de los problemas de su clero y de su pueblo en el ámbito rural. El calendario de sus maratónicas visitas habla elocuentemente de su celo en esta parte. La toma de posesión de Ocampo lo halló entretenido en una extensa gira pastoral. Volvió por septiembre de 1813 de La Rioja, solicitado por el conflicto del curato de Tulumba. Más que un desistimiento era una interrupción de la visita, en la mente del prelado. Al comunicar su regreso, decíales a los triunviros que recomenzaría la gira luego que sus achaques se lo consintiesen, pues lo requerían los pueblos de Cuyo, ora por el sacramento de la confirmación, ora porque se imponía dividir y ajustar aquellos curatos. El gobierno asintió sin túbecos.

Sobre San Juan ya hemos discurrido. Tocante a San Luis, el ayuntamiento le había expuesto la gravedad de los asuntos pendientes y sus tan fatales resultados: que sólo cabía el remedio de una visita del pastor, la que aguardaba ansiosamente el cuerpo municipal, ofreciéndose en cuanto estuviere de su parte y fuese del agrado de su ilustrísima. A pesar de tan bellas disposiciones, estaba de Dios que Orellana no pisaría tierra cuyana.

Permanecerá en la capital hasta últimos de 1813, trasladándose, por prescripción médica y pasadas las fiestas, a aquel remanso estival que era Alta Gracia. Le anima el propósito de reponerse "un tanto" y tomar el rumbo de Pocho y de San Xavier. Una carta del padre Pacheco nos da la tónica de los aires que se respiraba en Córdoba. Decíale al obispo, el 14 de enero de 1814:

"Por amor de Dios, Señor, retírese de esa granja, pues no le conviene estar tan cerca. La maledicencia sugiere todos los días las especies más odiosas contra V. S. Ilma. con dolor de los que le amamos. Hoy mismo he tenido que batir fuertemente a sujetos de representación que a pies juntos sostenían que V. S. Ilma. en estos días había cantado una misa solemne con **Te-Deum**, y que había hecho un banquete a que habían concurrido el Arcediano, Llanos, Guerreros, Ferreyra, etc., y que éste último había muerto de resultas de esta comilona. Yo, sin más datos que tener bien conocido el buen modo de pensar de V. S. Ilma., he ridiculizado **pro viribus** esta maldita especie. V. S. Ilma. bien ve las circunstancias de los días y supuesto que se resolvió ir a la San Xavier, pase allá mismo de una vez, que la distancia lo substraerá algún tanto de los tiros de la emulación".

Estos eran los condimentos con que en los mentideros de la ciudad se guisaban los dichos y hechos de Orellana, mentideros de refinada maledicencia, malas hablillas —recalca el fraile desde la Villa del Rosario.

El prelado se despide para siempre de aquel asilo de paz estival, el 20 de enero por la tarde, en marcha a los altos de la sierra. Al repechar en la primera subida, una tormenta los "mojó a satisfacción". Se detuvieron en Nono a confirmar gentes; y el 27 llegaron a San Xavier. La soledad de ultramontes le impresiona:

"Aquí vivimos aislados —escribe— sin saber nada de nuestros ejércitos".

El 28 de enero dicta el auto de visita y a ella se contrae por espacio de un mes. Empleó todo este tiempo en instruir a los feligreses. Los asuntos de la parroquia lo amarran allí, por lo menos, hasta el 6 de marzo. El 14, está en Panaholma, donde por esas calendas encarecía a los fieles formalizasen sus quejas, de haberlas, contra el cura. El

16, dicta auto de visita en la capilla de Pocho, cautivado por la esperanza de estarse en Córdoba para la semana mayor. Recala luego en Candelaria para iniciar allí, el 13 de abril, la visita, "que hemos emprendido —escribe— en toda la Diócesis". El 22, lo descubrimos en Cruz del Eje. El 25, cierra la visita en el valle de la Punilla, de donde vuelve a Candelaria. Allí gasta sus días en el adoctrinamiento y en la exhortación al amor y al temor de Dios, a la observancia de los divinos preceptos y a la obediencia y sumisión a las potestades civil y eclesiástica confirmándolos e indagando la conducta del clero y los laicos, atento a reformar lo que fuese digno de reforma para honor y gloria del Señor y salvación de las almas, por lo menos hasta el 2 de mayo. Todavía dentro de este curato, en el pueblo indígena de San Marcos, el 30 de mayo, se dice pronto a regresar a la sede, no bien concluya la visita y las confirmaciones de estos fieles. Y a últimos de junio, se reinstala, por fin, en la ciudad episcopal trayendo en sus sandalias el lodo reseco de muchos caminos. La Córdoba de antaño, mística y anhelosa como los salmos, un tanto pesada y parsimoniosa, es hogaño alfilerero viviente que lo atormentará hasta el segundo confinamiento y posterior defenestración de la historia argentina.

Orellana, acicateado por la despiadada crítica de sus enemigos, no tendrá a menos recordar al congreso de Tucumán sus desvelos y fatigas pastorales por aquellos campos de Dios:

"todo el mundo sabe que aún enfermo he visitado la Ciudad de la Rioja y los Curatos de esta Provincia, como igualmente los de la Sierra de Córdoba. Que he predicado hasta llegarme a faltar la voz por mi mucha debilidad, y que si no he trabajado tanto en estos últimos años, como recién venido de España, es que entonces disfrutaba la más robusta salud, y después la llegué a perder tanto que acaso otro no habría salido de la cama, y menos hubiera emprendido viajes largos, de a caballo, y sin la menor comodidad".

A la luz de estos datos, convendrá con nosotros el lector en que Orellana poseía un conocimiento directo de las parroquias de campaña y razón le asistía para enfatizar a la real audiencia y al director Posadas que no hablaba "a bulto", ni de memoria sobre la dura existencia de los curas rurales y de la triste condición del hombre de campo.

AMERICO A. TONDA

“MIKAEL”

Se vende en las siguientes Librerías:

CAPITAL FEDERAL

- Librería del Temple**, Viamonte 525.
- Librería Huemul**, Santa Fe 2237.
- Club del Libro Cívico**, Córdoba 679, 5º Piso, Of. 504.
- Librería San Luis**, Guido 1624, Local 9.
- Librería Acción**, Avenida de Mayo 624.
- Librería San Pablo**, Callao 325.
- Librería Guadalupe Ed.**, Mansilla 3865.
- Servicio del Libro de la Acción Católica**, Rodríguez Peña 846, 1er. Piso.
- Editorial Theoría**, Rivadavia 1255, 4º Piso.
- Librería del Instituto**, Rodríguez Peña 1054.

INTERIOR

- Librería Fénix**, Buenos Aires 267, Paraná.
- Librería El Sol**, Gualeguaychú y 9 de Julio, Paraná.
- Librería El Saber**, Sarmiento 143, Rafaela.
- García Santos Libros**, Rivadavia 55, Mendoza.
- Librería San Pablo**, San Martín 980, Mendoza.
- Librería San Agustín**, Chile 719, Mendoza.
- Librería Hogar del Libro**, Deán Funes 252, Córdoba.
- Librería San Pablo**, Avenida Vélez Sársfield 74, Córdoba.
- Librería Anello**, Colón y Belgrano, San Luis.
- Librería San Pío X**, Rivadavia y Pringles, San Luis.
- Librería San José**, Alvear 100 - Local 14, Villa Ballester - Prov. Bs. Aires.

ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO

SANMARTINIANO

Nuestro país está viviendo un momento muy grave y decisivo en su historia como nación; porque si no supera la actual crisis corre peligro de desaparecer. Y esta crisis, que lo pone al borde del aniquilamiento, reconoce su principal motivo en la pérdida del Ideal Nacional.

Por eso, nada más propicio, nada más adecuado que este año en que se cumple el bicentenario del nacimiento del General San Martín, para interrogarnos, y para interrogarlo a él mismo, sobre lo que la Argentina indefectiblemente debe ser, si no quiere caer en el abismo de no ser nada.

Todas las civilizaciones importantes y las grandes naciones que han llegado a influir en la historia de la humanidad surgieron en torno a un gran ideal. Ese principio fundador era el alma de la nación, la cual podía crecer y desarrollarse mientras sabía ser fiel a él. Y cuando esa nación perdía de vista su valor principal pasaba lo mismo que ocurre cuando se separa el alma del cuerpo: la civilización perecía.

Al observar, por ejemplo, los testimonios y los monumentos del pueblo egipcio, no tardamos en concluir que aquello que los impulsó a levantar esa cultura que duró milenios, fue el deseo de trascender a la muerte. La espléndida civilización griega se desarrolló en la búsqueda entusiasta de la Belleza y de la Verdad. Y el más gigantesco y estable Imperio de la antigüedad, que es el actual nacimiento de Occidente, fue levantado por los romanos quienes tenían como norte el anhelo del Orden y el Ideal de la Justicia.

Llegada la plenitud de los tiempos, el mundo antiguo recibiría el Supremo Ideal que abarca a todos los otros, Ideal gracias al cual

se vence a la muerte, se manifiesta el esplendor de la Verdad Encarnada y se restaura divinamente el Orden y la Justicia: la Fe de Jesucristo. A medida que la sociedad temporal fue haciendo suyo el Ideal de la Iglesia, surgió la Civilización más grande que conoció la historia. En torno a la Fe y al Honor, representados por la Cruz y la Espada, la Catedral y el Castillo, se levantó el magno edificio de la Cristiandad.

Esta Fe, que construyó a Europa y la mantuvo unificada por más de mil años, salvándola de las herejías y permitiéndole absorber las invasiones de los bárbaros y rechazar la de los musulmanes, sufrió un terrible y desgarrador impacto con la rebelión protestante que afectó a medio continente; pero esta desgracia no pudo impedir que la Espada de los Reyes Católicos trasplantara a América la Fe y la Cristiandad, por obra de su misión evangelizadora.

* * *

Cuando José de San Martín vino al mundo, el ideal misionero de la Hispanidad estaba todavía vivo en América, y nuestro héroe, entusiasmado por él, viajó a España para abrazar la carrera militar donde la Cruz y la Espada eran la expresión de una misma lucha.

Aún adolescente tuvo su bautismo de fuego peleando en Africa contra los musulmanes, donde arrebató a un guerrero moro, en combate cuerpo a cuerpo, el sable corvo que lo acompañaría durante toda la Guerra de la Independencia.

Luchó también contra la Revolución Francesa, llevada a la Península Ibérica en las bayonetas de los ejércitos napoleónicos invasores. Peleó, en fin, todas las buenas luchas de España. Pero el ideal que perduraba vivo y palpitante en su tierra natal, hacía ya un siglo que se había perdido en la Metrópoli cuando se produjo el desastroso advenimiento de una dinastía extranjera y, aunque durante cien años siguieron funcionando las cosas por inercia, ahora sucumbía todo ese andamiaje sin alma ante el tremendo impacto de la Revolución.

San Martín siguió luchando por España, aun cuando España no creía ya ni en sí misma. Siguió peleando por el Rey hasta que éste abdicó en forma ignominiosa a favor del invasor. Llegó entonces el momento de decir ¡Basta!, porque era preciso salvar el ideal evangelizador de la Hispanidad, aunque ello significara independizarse de la metrópoli caótica de los Borbones pusilánimes que dejaban avanzar la Revolución Anticristiana.

La vida de los grandes hombres se hace en torno a los grandes principios y San Martín partió para su patria con un ideal que ya no abandonaría jamás: la Independencia de América. Este valor tan grandioso —como lo es la libertad— era, en la mente de San Martín, solamente un bien instrumental, útil para construir un bien ma-

yor aún como era y será siempre el eterno ideal de la Cristiandad.

* * *

Estando San Martín de regreso en su patria mucho influyó Belgrano en su ánimo para que tomase resueltamente el espíritu de la Cruzada. Así podemos leer en su carta que le dirige (1):

"Mi amigo... la guerra, allí no sólo la ha de hacer usted con las armas, sino con la opinión, afianzándose siempre en las virtudes naturales, cristianas y religiosas;... Acaso se reirá alguno de mi pensamiento; pero usted no debe dejarse llevar de opiniones exóticas, ni de hombres que no conocen el país que pisan; además por ese medio conseguirá usted tener al ejército bien subordinado, pues él, al fin se compone de hombres educados en la religión católica que profesamos, y sus máximas no pueden ser más a propósito para el orden.

"Añadiré únicamente que conserve la bandera que le dejé; que la enarbole cuando todo el ejército se forme; que no deje de implorar a Nuestra Señora de las Mercedes, nombrándola siempre nuestra Generala, y no olvide los escapularios a la tropa. Deje usted que se rían; los efectos lo resarcirán a usted de la risa de los mentecatos.

"Acuérdese usted que es un general cristiano apostólico romano: cele usted de que en nada, ni aun en las conversaciones más triviales se falte el respeto a cuanto diga a nuestra santa religión".

El gran historiador Guillermo Furlong (2) sostiene que aunque el Libertador tenía un alto concepto de Belgrano, no fue sólo por las indicaciones de éste que se mostró siempre tan religioso, y consigna, para demostrar su opinión, numerosos hechos entre los cuales citamos:

1. "Dispuso San Martín que cada tarde, en el ejército, después de la tercera lista, se rezara el Rosario, por compañías... y esa práctica fue tan general como eficiente.

2. "En 1821 proclama el "Estatuto Provisional" para el Perú, cuyo primer artículo dice así: "La Religión católica, apostólica, romana, es la religión del Estado; el gobierno reconoce como uno de sus primeros deberes mantenerla y conservarla por todos los medios que están al alcance de la prudencia humana. Cualquiera que ataque en público o en privado, sus dogmas y principios será castigado con severidad, a proporción del escándalo que hubiese dado" (3).

(1) Comisión Nacional del Centenario, *Documentos del Archivo de San Martín*, T. II, Buenos Aires, 1910, p. 43.

(2) G. Furlong, *El General San Martín*, Theoría, Buenos Aires, 1963, p. 38.

(3) Ib. p. 79.

3. Pero su celo por la causa de Dios es evidente cuando incluye en el Código de "Deberes Militares y penas para sus infractores" (4) el siguiente primer artículo: "Todo el que blasfemare del Santo Nombre de Dios, o de su Adorable Madre, e insultare a la religión por primera vez sufrirá cuatro horas de mordaza, atado a un palo en público, por el término de 8 días, y, por segunda vez, será atravesada su lengua con un hierro ardiente y arrojado del cuerpo".

* * *

San Martín no sólo sabía por qué luchaba. Tenía además muy en claro quién era el verdadero enemigo: "El inminente peligro... por los desorganizadores partidos de terroristas, comunistas y socialistas, todos reunidos al solo objeto de desprestigiar no sólo el orden y la civilización sino también la propiedad, religión y familia, han contribuido muy eficazmente a causar una reacción formidable en favor del orden" (5).

El vencedor de Maipú vio claramente el peligro inmenso de la Revolución Anticristiana, que haría sus más grandes estragos en el transcurso del presente siglo, y frente a él propuso como única posibilidad un gobierno fuerte que restaurase el orden. En su carta a Guido del 1º de febrero de 1834 dice:

"¿Qué me importa que se me repita hasta la saciedad que vivo en un país de libertad, si por el contrario se me oprime? ¡Libertad! désela V. a un niño de dos años para que se entretenga por vía de diversión con un estuche de navajas de afeitar, y V. me contará los resultados. ¡Libertad! para que el hombre de honor sea atacado por una prensa licenciosa, sin que haya leyes que lo protegen y si existen se hagan ilusorias. ¡Libertad! para que si me dedico a cualquier género de industria, venga una revolución que destruya el trabajo de muchos años y la esperanza de dejar un bocado de pan a mis hijos. ¡Libertad! para que se me cargue de contribuciones a fin de pagar los inmensos gastos originados porque a cuatro ambiciosos se les antoja por vía de especulación hacer una revolución y quedar impunes. ¡Libertad! para que se sacrifique a mis hijos en disensiones y guerras civiles. ¡Libertad! para que el dolo y la mala fe encuentren una completa impunidad como lo comprueban lo general de las quiebras fraudulentas acaecidas en ésta. Maldita sea tal libertad... Hasta que no vea establecido un gobierno, que los demagogos llamen tirano y que proteja contra los bienes que me brinda la actual libertad".

"No hay una sola vez que escriba sobre nuestro país que no su-

(4) Ib. p. 37.

(5) Carta de San Martín al Presidente Castilla, citado en A. Tarruellas, *Las ideas políticas del Gral. San Martín y su legado histórico*, Martín Fierro, Buenos Aires, 1950, p. 64.

fra una irritación —dejemos este asunto— y concluyo diciendo que el hombre que establezca el orden en nuestra patria sea cuales fueren los medios que para ello emplee, es el solo que merecerá el noble título de su Libertador".

Al mismo general Guido le dirá de modo concluyente en 1835: "Yo miro como bueno y legal, todo Gobierno que establezca el orden de un modo sólido y estable; y no dudo que su opinión, y la de todos los hombres que amen a su país, pensarán como yo".

* * *

Es evidente la necesidad actual que tenemos de profundizar las ideas políticas del Libertador.

Concluyamos recordando los versos del poeta (6):

"Guardemos siempre la memoria de aquella mano sin temor y sin mancilla.
"Guardemos siempre su recuerdo fundamental, como si fuera nuestra vida.
"Con el amor con que la fruta guarda en el fondo de su seno la semilla.
"Con el fervor con que la hoguera guarda el recuerdo victorioso de la chispa.
"Que su sepulcro nos convoque mientras el mundo de los hombres tenga días.
"Y que hasta el fin haya un incendio bajo el silencio paternal de sus cenizas".

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

(6) F. L. Bernárdez, *Poemas de carne y hueso* (Meditación ante la tumba del general San Martín), Austral, Buenos Aires, 1946.

Libros Recibidos

- AUER Johann - RATZINGER Joseph, **Curso de Teología Dogmática. Tomo VII: Los Sacramentos de la Iglesia**, Herder, Barcelona, 1977, 452 pgs.
- JEDIN Hubert, **Manual de Historia de la Iglesia. Tomo VII: La Iglesia entre la Revolución y la Restauración**, Herder, Barcelona, 1978, 1073 pgs.
- Hno. ROGER, **Vivir lo inesperado. Diario 1972-1974**, Herder, Barcelona, 1978, 137 pgs.
- VERNEAUX Roger, **Crítica de la "Crítica de la Razón Pura"**, Rialp, Madrid, 1978, 266 pgs.
- THIBON Gustavo, **El equilibrio y la armonía**, Rialp, Madrid, 1978, 311 pgs.
- GALERA José Antonio, **Fe con obras. Reflexiones ante las cámaras de televisión**, Rialp, Madrid, 1978, 322 pgs.
- FUSCHINI MEJIA Mario C., **La singularidad geográfica guayaense**, OIKOS Asociación para la Promoción de los Estudios Territoriales y Ambientales, Buenos Aires, 1978, 122 pgs.
- PICCINALI Cnel. Héctor Juan, **Vida de San Martín en España**, Ediciones Argentinas, Buenos Aires, 1977, 133 pgs.
- NANNEI Carlos M., **La "Doctrina Cristiana" de San Juan de Avila**, EUNSA, Pamplona, 1977, 245 pgs.
- CALORI Amelio Luis, **Vigilia del diablo**, Inst. S. José de Villa del Parque, Buenos Aires, 157 pgs.
- " " " **Dirección Espiritual**, Parroquia Santa Ana, Buenos Aires, 1977, 26 pgs.
- " " " **Praxis de la confesión**, Parroquia Santa Ana, Buenos Aires, 1977, 44 pgs.
- GAGNON Laurent, **El Evangelio del año 2000**, Paulinas, Florida (Bs. As.), 1978, 351 pgs.
- RAMOS Fulvio, **Sociedad, Derecho y Ley**, Cooperadora de Derecho y Ciencias Sociales, Buenos Aires, 1977, 40 pgs.
- CARRE Marie, **"ES 1025" ou les mémoires d'un anti-apotre**, Edition de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1978, 120 pgs.
- INSTITUTO NACIONAL SANMARTINIANO, **La Gloria de Yapeyú. Homenaje al Libertador Don José de San Martín, en el Bicentenario de su nacimiento**. Dirección de Publicaciones del I. N. S., Buenos Aires, 1978, 367 pgs.
- FARIÑA VIDELA Alberto, **Breve y necesaria inquisición. Indagaciones metapsicológicas de un psicólogo**, Departamento Editorial de la Fundación ARCHE, Buenos Aires, 1977, 148 pgs.
- LAVELLE Louis, **Las potencias del yo**, Dpto. Editorial de la Fundación ARCHE, Buenos Aires, 1977, 262 pgs.
- PRINI Pietro, **Gabriel Marcel y la metodología de lo inverificable**, Dpto. Editorial de la Fundación ARCHE, Buenos Aires, 1977, 165 pgs.
- M. F. C. Comisión Central, **Movimiento Familiar Cristiano. Instrumento de la Iglesia**, Claretiana, Buenos Aires, 1978, 79 pgs.
- SANTAGADA Osvaldo, **Pascua de Jesús, Pascua de la Iglesia**, Claretiana, Buenos Aires, 1978, 122 pgs.
- FLORIT Card. H., **¿Cambia la Fe?**, Don Bosco-Claretiana, Buenos Aires, 1978, 39 pgs.
- " " **Permanecer fiel a la doctrina**, Don Bosco-Claretiana, Buenos Aires, 1978, 46 pgs.
- PABLO VI, **Salvación, Pecado, Reconciliación**, Don Bosco-Claretiana, Buenos Aires, 1978, 47 pgs.
- RICHARDS Pedro C. P., **En el misterio de la familia**, Difusión, Buenos Aires, 1977, 249 pgs.
- PALERMO Juan Angel, **Lecciones de Psicología**, Difusión, Buenos Aires, 1977, 239 pgs.

BIBLIOGRAFIA

R. GARCIA DE HARO - I. DE CELAYA, **La moral cristiana**, Rialp, Madrid, 1975, 267 pgs.

El desborde neomodernista ha sembrado la confusión en todos los campos del saber teológico, incluido, por cierto, el de la teología moral. Es notoria la proliferación de doctrinas erróneas, de modo particular en el terreno de la moral sexual y conyugal (rechazo de la Humanae Vitae, justificación del divorcio, aborto, relaciones prematrimoniales, homosexualidad), y en el de la moral social (supresión de la propiedad, teologías de la revolución). Todo ello ha sido visto y denunciado. Pero la difusión de estos errores no se limita a afirmaciones aisladas que versan sobre situaciones concretas en el orden de la praxis, sino que tiene su raíz y fundamento en el orden de los principios esenciales de la moral cristiana. Los errores más visibles y escandalosos no son sino consecuencia de un desorden más profundo.

El mérito de este libro consiste en haber llegado hasta las raíces del problema. Parte de una constatación dolorosa: "No se puede dejar de estar en vela cuando lo que se encuentra en juego no son unas teorías que reposan en los libros, sino ideas que están demoliendo sillares de vida cristiana que valen la sangre de Cristo: no cabe olvidar cuántas casas de Dios están hoy desiertas y cuántas almas han dejado de ser templo del Espíritu Santo" (p. 11) para arribar a la conclusión de que el servicio de la Ver-

dad —de Dios— nos impulsa "a dar un **no sin condiciones** —sin asustados distinguos— a esa dirección de la Teología que se ha venido a llamar la 'nueva moral'" (p. 12).

El libro consta de tres partes. La primera consiste en un estudio crítico de la moral nueva, que busca señalar sus líneas fundamentales "prestando atención a la terminología, que suele ser siempre vehículo de la ambigüedad" (p. 18).

En efecto, los neomoralistas comienzan por demoler la moral tradicional, de la que presentan un retrato que no es sino una verdadera caricatura. Para ello se seleccionan y exageran los rasgos de lo que han sido no elementos constitutivos, sino deformaciones: la casuística, el legalismo farisaico. Es fácil derribar el muñeco así fabricado, declararlo ipso facto "superado", "estático", "teórico", etc.

Luego se presenta la nueva moral, con afirmaciones y palabras talvez válidas o verdaderas, pero parcializadas y cargadas de un contenido mágico-afectivo que hace de ellas un instrumento apto para todo uso: "el cristianismo no es un conjunto de dogmas, ni una moral, sino el seguimiento de una persona: Cristo", "ética de la responsabilidad, sin formalismos, con mayoría de edad", "moral de actitudes", "vital", "dinámica", etc.

¿Cuáles son las líneas fundamentales de esta nueva moral? En primer lugar, la moral cristiana no añadiría nada a la moral común de todos los hombres, sólo significa un cambio en lo íntimo del sujeto: una "opción fun-

damental", un "compromiso", una respuesta a Cristo en la fe-amor. Esta opción se da en el plano profundo de una conciencia no temática ni refleja. Está delimitada por **normas trascendentes**, por las que el hombre decide no ya lo que hace, sino lo que es (cf. p. 22). El obrar concreto del cristiano se guía por **normas categoriales** (determinaciones morales concretas), pero éstas son sólo orientativas, secundarias, mudables, sometidas (incluso las del Evangelio) a mutaciones espacio-temporales.

El comportamiento en el plano "categorial" difícilmente afecta la opción profunda (se elimina así prácticamente el "pecado mortal") la cual, por ser atemática, puede darse en quien en el plano del conocimiento reflejo niegue la divinidad de Cristo o la existencia de Dios: basta su interior disposición de "apertura al Absoluto". Nos encontramos aquí con el "pecca fortiter sed crede fortius" luterano llevado a extremos inconcebibles.

Esta acentuación personalista lleva a silenciar y diluir el tema del "último fin", clave de bóveda de toda la moral cristiana. En su lugar se coloca la "responsabilidad" que permite la "plena realización de la persona". La "persona" es un fin en este giro antropocéntrico que tiende a colocar a Dios en lugar del hombre. Esta tendencia se insinúa ya en "La Ley de Cristo" de Häring (obra en muchos aspectos meritoria) cuando "destina la segunda parte —en el lugar tradicionalmente dedicado al fin último— al estudio del sujeto de la moralidad: el hombre llamado al seguimiento" (p. 84, Nota 33). (Talvez la lamentable evolución posterior de Häring tenga su raíz en este punto: "parvus error in principio...").

Pero el hombre al cual estos moralistas se refieren es un "ser histórico", inmerso en el devenir, un hombre en evolución, que "únicamente al término del mundo se podrá considerar **hecho**" (p. 26). Se diluye así toda idea de ley natural pues la naturaleza es para ellos un concepto "estático" —metafísico, dirían los hegeliano-marxistas— incapaz de dar un sentido a la realidad de este devenir.

En este proceso evolutivo el hombre se autorealiza —camino abierto para la dilución de la gracia—, se construye a sí mismo en un proceso

que supone la prioridad del obrar sobre el ser (cf. p. 35), en la **opción fundamental** —apertura trascendental a un Absoluto innominado— la que viene a ocupar el lugar de la gracia como constitutiva de la bondad de los actos humanos.

Esta tendencia subjetivista se acentúa cuando se considera a la conciencia, no como juicio último de la razón práctica, sino como "facultad del hombre" (p. 39). En el puro devenir histórico, donde no se acepta la posibilidad de principios absolutos o de normas morales inmutables, resulta lógico que esta facultad sea concebida como creativa y el hombre llega así a ser, como en el primer pecado, "conocedor del bien y del mal".

Pero al mismo tiempo esta "hiperpersonalización" —como la llamaría Teilhard— se identifica con una "hipercomplejificación" en lo colectivo, y los pecados individuales ven su importancia disminuida para dejar lugar a los "pecados colectivos" o "pecados de estructura" e incluso "pecados de omisión", identificados éstos con la ausencia de compromiso sociopolítico. Como en el "humanismo" marxista el "hombre nuevo" es el hombre colectivo, el pecado de estructuras se identifica con la "culpa objetiva", y el pecado de omisión es el de quien no "toma conciencia", es decir, no se compromete en el impulso del proceso revolucionario.

A modo de síntesis, el A. vuelve sobre estos principios. Señala su parentesco con la filosofía moderna, tal como se ha ido constituyendo a partir de la pretensión cartesiana de construir una "ciencia absoluta" capaz de regir la propia vida y el desarrollo del mundo (cf. p. 54). "Pero lo terrible de este inicio es que, aun cuando en un primer momento se intente que lleve a reconocer a Dios, una vez decidido el hombre a erigirse en control absoluto de su saber y obrar, acaba siempre poniéndose como fundamento de su ser. Y el camino termina inevitablemente en la pretensión de sustituir a Dios por el hombre —con la inmediata desaparición de todo orden sobrenatural—, y, más pronto o más tarde, a no reconocer en lo humano más que lo material" (p. 57).

El análisis de esta doble reducción

—de lo sobrenatural a lo immanente, y de lo humano a lo material y colectivo— como característica esencial de la nueva moral, cierra las últimas páginas de esta primera parte.

Las afirmaciones del A. pueden parecer duras, pero todas ellas se hallan seguramente fundadas en un aparato crítico visible en las abundantes notas y citas de autores. Al analizarlo descubrimos en los fundamentos de la moral nueva la teología de Rahner, el pensamiento de teólogos como Metz y Chenu. En la exposición de sus principios los nombres de Häring y Fuchs. En el terreno de las aplicaciones prácticas las obras de Valsecchi, Vidal, Girardi, Evely, Miranda, etc. Por cierto que no todos estos teólogos se atreven a llegar hasta las conclusiones más coherentes. De alguno de ellos podría afirmarse lo que alguien dijo de los liberales: "levantan tronos a los principios y cadalsos a las consecuencias". Pero las consecuencias que hoy devastan el campo moral, en el orden teológico y en la práctica pastoral dimanar de aquellos principios con un nexo causal cuya necesidad demuestra acabadamente el A.

Tras el análisis de esta valerosa denuncia, la lectura de la segunda parte —la perenne novedad de la moral cristiana— aparece como llena de luz y como un fresco hálito de cordura y sentido común natural y sobrenatural que nos purifica de las brumas enfermizas de la teología nórdica.

Los principios eternos del Evangelio y del orden natural son válidos para iluminar a todos los hombres y todas las circunstancias. Nos sentimos nuevamente en casa al oír hablar del fin sobrenatural, de la gracia que supone y eleva la naturaleza, de la necesidad de la ascesis, la cruz, la oración y de los sacramentos, de la primacía de la contemplación que nos lleva a traspasar el confin de lo temporal e histórico para entrar en la eternidad (cf. p. 149).

La moral tradicional no se parece en nada a la perversa caricatura que nos presentan los que pretenden "superarla" y destruirla. Dejemos de lado algunas deformaciones manualísticas. En la grandiosa visión del Aquinate la moral no es un compartimento estanco, yuxtapuesto a la teología dogmáti-

ca, sino que se inserta en la cosmovisión teológica (exitus y reditus) como el retorno a Dios de la creatura racional. No es una moral "casuística", sino prudencial, e informada por la caridad. No es una moral "de pecados" (aunque el pecado sea el matiz de sombra sin el cual no se entiende la historia salvífica) sino de virtudes. No es un manual de recetas "ad usum confessorum", sino la visión de la naturaleza divina participada que crece hacia su plenitud en la vida teologal, los dones y las bienaventuranzas. No es una moral farisaica o "legalista", ya que la ley nueva interiorizada por la gracia, es la ley del Espíritu, ley de perfecta libertad que nos conduce al encuentro definitivo con Cristo.

La tercera parte —doctrina y vida— analiza el proceso vital que conduce a las desviaciones de la nueva moral y lo presenta "no en concreto (...) sino en general: como posibilidad del alma humana y como específica tentación de nuestros días" (p. 176).

La reconocida versación del A. en la historia de la crisis modernista, resulta sumamente útil para iluminar la situación actual, que no es sino un rebrote virulento de la misma. Señala su carácter epidémico y analiza sus bases intelectuales: el deseo desordenado de adaptación, la tentación del éxito fácil, la aceptación de una filosofía de la immanencia, la independencia declarada frente a la guía del Magisterio eclesial. A ellas se añaden los factores personales: el debilitamiento de la fe, la superficialidad, la soberbia intelectual, la deformación de la conciencia moral, la opción que lleva a buscarse a sí mismo "haciendo del propio yo el centro y fin de la vida" (p. 201). En síntesis: un retrato al que la caridad no ha querido designar con nombres personales, pero que por cierto no resulta rebuscado ni, mucho menos, imaginario.

A esta imagen sombría contraponen la del teólogo moralista, al que deben distinguir la unidad de vida y de doctrina, la teología moral vivida como un conocimiento sapiencial, la humildad de quien reconoce su dependencia de Dios en la transmisión y el testimonio de la verdad que no le pertenece, la vida en gracia y caridad, la oración, el celo apostólico...

Podemos concluir afirmando —como profesor de teología moral— que este libro, cuya urgente necesidad presentíamos, nos ha llenado de alegría, y que no vacilamos en recomendarlo vivamente, en particular a los sacerdotes que cumplen su misión en la cátedra o en el cuidado pastoral del pueblo de Dios.

P. ALBERTO EZCURRA

CHRISTA MEVES, *Juventud manipulada y seducida. Peligros de la sociedad de consumo*, Herder, Barcelona, 1974, 232 pgs.

Es este un libro especialmente interesante porque ha sido escrito por una psiquiatra alemana que no perdió el sentido común y que gracias a su fiel subordinación a la realidad —el trato con los pacientes en el consultorio— y no a las teorías sin fundamento de tantos macaneadores que escriben sobre Psicología, refuta brillantemente a estos últimos, demostrando por una parte las gravísimas consecuencias que ha tenido la "nueva educación" al deformar tan lamentablemente a los jóvenes, y por otra, los aciertos de la educación tradicional basada sobre la naturaleza del hombre y no sobre divagaciones de diván.

En su introducción C. M. señala que las campañas contra las cohibiciones, represiones, canalizaciones unilaterales, etc., en pro de una emancipación liberadora de todo "tabú", han llevado a exageraciones faltas de realismo y a erróneas actitudes: **toda** autoridad, **toda** orden, **toda** dirección del pensamiento es mala, significa represión, debe ser desterrada, y si es preciso por la fuerza. La finalidad suprema de la vida es el placer, sobre todo el placer sexual, debiéndose iniciar en la sexualidad "incluso a los niños lactantes" (p. 10). De allí "la enfermedad psíquica del desamparo neurótico, con la tríada de los síntomas de pasividad, desvinculación y hostilidad al orden"...., "incapacidad para trabajar por propio impulso y de forma constante" (pp. 8-9), que toma característi-

cas de "plaga colectiva" en constante agravación.

1. **En medio de la prosperidad, general descontento.** Hoy en día son muchas las personas que están acosadas "por un descontento integral, por un mal humor o una infelicidad que no tiene explicación aparente", que "acaban de ser liberados de unos dolores, y ya sufren el acoso de otros" (p. 13).

¿Cómo tanta infelicidad en esta sociedad de la abundancia? Porque se busca la felicidad en aquello que no puede darlo. Se buscan satisfacciones en cosas que "producen de manera inmediata una sensación de bienestar y de dicha", pregonadas a los cuatro vientos por la propaganda comercial, sea que se trate de viajes de placer, de vivienda, del coche, de riqueza material, de satisfacción sexual, de placeres de la buena mesa, de gozo del poder, de éxito en la sociedad o en la propia profesión, etc. Cosas todas que no colman plenamente el corazón del hombre; al habituarse a ellas se "produce una disminución del sentimiento de felicidad y del bienestar... tras cierto tiempo de todo eso, sale al primer plano una sensación de carácter **negativo**, que es la saturación y el tedio, y da lugar a que surja de nuevo el ansia de poseer otras cosas que sean mejores y más nuevas" (p. 15).

Los antiguos sabían de eso. La felicidad más alta está, justamente, en la satisfacción de los placeres espirituales "que pueden alcanzarse mediante la carencia y renunciamento a las satisfacciones de las necesidades primarias y egoístas" (p. 19). Por eso si el hombre quiere alcanzar la felicidad interior debe resistir "a esas atronadoras incitaciones que le violentan hacia toda suerte de adquisiciones", debe saber "imponerse limitaciones al consumo, que le permitan encontrar sosiego, tener tiempo para contemplar, escuchar, percibir y sentir", debe serenarse en una mayor quietud "conseguida a base de renunciar a un espacio de televisión, a una gran comida o a una intrigante novela policíaca..." (p. 20).

En esta sociedad de consumo que exalta la carencia de sacrificio y la posesión de cosas materiales "se co-

rre el riesgo de que haya cada vez más personas que se sientan descontentas y desgraciadas y de que aumenten los enfermos mentales" (p. 21).

2. **Los desamparados neuróticos.** La A. analiza seguidamente el caso de ciertas agrupaciones juveniles al estilo de los hippies, yuppies, etc., que configuran la enfermedad anímica del desamparo o abandono o desvalidez neurótica.

Tales jóvenes tienden a juntarse con otros que están en las mismas circunstancias, se reúnen en determinados bares y "se fuma, se bebe, se está sentado y sometido al enloquecedor estruendo de la música **beat**, bajo la sensación de ser todos más o menos uno" (p. 24) y alejados de todos los demás que no son como ellos. Es interesante notar que los jóvenes de estos grupos que practican una gran promiscuidad sexual muchas veces son impotentes, o no experimentan sensación alguna en el acto sexual, son fríos —"aumenta cada día más el número de mujeres frías" (p. 105)— y ello debido, en gran parte, a experiencias sexuales precoces.

Se buscan unos a otros porque a "todos les da igual" (p. 28), "entre estos jóvenes nadie se mete con el otro" (p. 39). Este tipo de indiferencia —no ignaciana, por cierto!— de abandono-capitulación, de pasividad, "de indolencia casi imposible de superar" (p. 42) "se manifiesta en la inmovilidad de los rasgos faciales, en la forma de arrastrarse más que de andar que los define, en la vestimenta desastrada, en los rostros sin afeitar, en esa suciedad del que se ha olvidado de lavarse hace tiempo y en las largas melenas... (lo que sucede es que está **imposibilitado**) de aparecer con decoro y decencia, porque no posee la suficiente energía instintiva para realizar los actos volitivos de los que proceden el orden y el aseo" (pp. 34-5). La no aceptación del orden establecido es una consecuencia "de una desgana procedente de la debilitación de los impulsos" (p. 54). Lo alarmante es que el estilo y las maneras de estos enfermos psíquicos "se han hecho moda, encontrando amplios sectores de jóvenes que hacen lo que ven hacer en los demás y se unen a la corriente" (p. 34).

¿Cuál es el origen de esta enfermedad? "La carencia de lazos de unión entre el niño y su madre" (p. 36). La capitulación neurótica de estos pobres enfermos es una forma de regresión que los empuja a buscar "la paz" en el bar, como la busca el niño, sin complicaciones, en el regazo de su madre, pero como se trata de "un sustitutivo no aquietado por mucho tiempo el verdadero deseo" (p. 39). Fruto de ello "es el oscuro descontento que arrastran consigo" estos jóvenes viejos.

La envidia de estos desposeídos neuróticos contra los ricos los lleva a apropiarse indebidamente de sus bienes materiales; lo hacen "por transposición", como dicen los analistas. Generalmente pertenecen a familias **acomodadas**, pero son **pobres** en el ámbito afectivo: "lo único que buscaban era esto: la salud, la plenitud, la paz y la capacidad de sentir una vida en **sus almas**" (p. 48). La serie de acciones sustitutivas por ellos practicada, bebida, orgías, robos, posesión de dinero, etc., es para llenar el vacío afectivo en que estos enfermos se debaten (cf. p. 48). Muy grata también entre estos desamparados por neurosis es la falta de escrúpulos en traicionarse entre sí debido a que a estos tullidos del espíritu les "han sido amputadas las antenas del sentimiento" (p. 45).

Además, "por la estructura depresiva de su interior, son peligrosamente proclives a aceptar cualquier solución que les sirva de estupefaciente" (p. 50), como el uso desordenado del alcohol, la nicotina, las drogas, las orgías sexuales y los alborotos (cf. p. 55).

3. **La propiedad.** No son pocos los que, llevados por el anhelo de cambiar la sociedad capitalista en que vivimos, donde tanta importancia tiene el "dime cuánto tienes y te diré cuánto vales", quieren que se eduque a los niños de tal modo que se los ponga "lo menos posible en contacto con las ocasiones de ejercitar la posesión", para acostumbrarlos lo más rápido que se pueda a la existencia de una propiedad general impersonal, "vacunándolos ya en su más tierna infancia con el suero del socialismo" (p. 58). Consideran que el instinto de propiedad se

debe a erróneas valoraciones de los educadores no comprendiendo que "el ansia de poseer pertenece a la naturaleza del hombre. Es un ámbito parcial del instinto de conservación" (p. 58). La experiencia enseña que quienes de niños tuvieron carencia luego muestran "una inclinación a lo excesivo en la forma de comer y deglutir" (p. 61). En muchos casos fueron los padres los que "obligaron a sus hijos ya desde la más tierna infancia a practicar demasiado la renuncia por lo que a apropiación de las cosas se refiere. Esta forma de neurosis de llama eclesiógena..." (p. 62).

Problemas semejantes aparecen también en niños que pasaron sus días en guarderías donde no se les concedía "alguna cosa en propiedad individual" (p. 63). Asimismo, los niños de los kibbutzin israelíes acusan dificultades para aprender las matemáticas, lo que "resulta muchas veces ser un bloqueo psíquico inconsciente de su instinto de poseer" (p. 64).

La represión indebida de los instintos legítimos no suele quedar impune. "El instinto de poseer reprimido vuelve a salir a flote una y otra vez de manera incontrolada, presentándose como avaricia, como manía coleccionadora, como exagerado interés por apropiarse de las cosas..." (p. 66). "El instinto de poseer en el niño forma parte de su tendencia a la autonomía, constituye un pilar de su instinto de conservación anclado en la misma biología, como ya parece indicarlo el comportamiento territorial de muchos animales". La estrangulación de este instinto de poseer impide el desarrollo de la personalidad y de la cultura.

Con lo que se ve, a la luz de la psicología profunda, lo antinatural de la propiedad colectivista.

4. Los jardines de infantes. Sólo pueden ser provechosos si los niños han tenido "una relación maternal correcta en sus meses de lactancia" (p. 72) y siempre que el jardín de infantes sea llevado como corresponde. A veces reina en ellos una atmósfera opresiva y los maestros son demasiado autoritarios. Sabido es lo peligroso que resulta una educación inspiradora de miedo "ya que favorece el nacimiento de la hipocresía y la formación de una

agresividad que va replegándose en el subconsciente" (p. 74).

Pero no por ello se debe caer en una educación "antiautoritaria", o sea, de libertad absoluta: hacer correr a los niños en lugar de llevarlos en fila, permitir que cada uno haga lo que se le dé la gana, etc. Si por parte del educador se llega a una permisividad total lo que sienten los niños "no es, en absoluto, una liberación de la opresión, sino abandono" (p. 75). "Permitir todo, perjudica a los niños... predomina la desgana... (hay) pérdida de orientación y, con ello, un caos de pensamientos y sensaciones..., el principio vital innato en el ser humano no es el desorden y el caos, sino el ordenamiento" (p. 77).

Se ha dado el caso, dice la A., en jardines de infantes de los llamados "antiautoritarios", donde al no jugar los niños con sus partes genitales ni realizar entre sí intentos de coito "fueran solicitados por sus propios cuidadores a practicar juegos sexuales, con el objeto de borrar una supuesta mala educación paterna" (p. 80).

5. La feminidad. Bajo pretexto de feminismo se conoce hoy una perversa "liberación femenina" que a lo único que lleva es a "la masculinización de la mujer" (p. 84). "No puede hacerse chicos de las chicas, ni de las mujeres unas semi-varones, sin que se dé origen a cuadros patológicos" (pp. 87-8). Tal actitud ha engendrado mujeres que "viven sentadas al borde del nido, y las cálidas emanaciones que de éste les llegan son para ellas un fétido olor, por culpa de los adoctrinamientos ideológicos a que han sido sometidas" (p. 89), de modo que resuelven evitar los hijos y refugiarse en la propia profesión o en cualquier asociación de fines impersonales.

La falta de respeto a su propia naturaleza lleva a estas muchachas, "muy progresistas y emancipadas" (p. 90), a consecuencias funestas que "se llaman descontento, indiferencia depresiva, proclividad a satisfacciones sustitutivas y estupefacientes... (y) se ven obligadas a disimular esa tensión y difusa tristeza con su consumo exagerado de cigarrillos y alcohol" (p. 91).

La A. analiza a renglón seguido tres "tipos" de mujer moderna: la mujer

camarada, la mujer aprovechada y la mujer decapitada, en páginas dignas de ser meditadas por todas las mujeres, para evitar que "su carrera termine en crisis climática" (p. 92).

6. La competencia. "En la competencia se trata de medirse a otros... a fin de dejar establecidas una superioridad y una inferioridad" (p. 112). ¿Es eso malo, o inevitable, o provechoso? Toda una corriente pedagógica moderna considera mala la competencia; así es como algunos quieren abolir los concursos, por ej. de catecismo, las competencias académicas, la división de las clases en dos grupos, las calificaciones, etc. Pero este corriente no atiende como corresponde a la inclinación natural del hombre. Y no sólo del hombre ya que en todos los seres vivos de la escala superior agrupados en comunidad hay luchas competitivas, en función de implantar "un orden que dentro de sus variantes concede mayores o menores derechos" (p. 113), como dirimir quién tiene derecho a la hembra, a los pastos, un sitio para dormir o un territorio para cazar. Así puede advertirse entre los monos la existencia de un orden jerárquico de estructura dinámica; por ej., al recibir la ración diaria, los monos que ocupan los primeros lugares en la comunidad comen las bananas, los que los siguen en jerarquía comen las manzanas y los que ocupan los lugares inferiores tienen que contentarse con limones agrios. Esta "organización jerárquica de los animales integrados en sociedad da a este grupo una mayor garantía de supervivencia" (p. 114). Las primacías no miran sólo a los **derechos** sino también a los **deberes**, ya que los que están en el peldaño superior son los que primero se enfrentan con los enemigos de fuera.

"El placer de las competiciones es extraordinariamente elemental y primario", y es propio de la conservación de la vida y de la especie. Por la competición se da "salida al instinto de agresión" (p. 116). La A. hace consideraciones muy sugestivas sobre la "agresión" como tendencia positiva en la economía anímica del hombre. Ya lo sabía Aristóteles hace 25 siglos cuando hablaba del apetito irascible.

7. Liberado por la sexualidad, seduci-

do para la perversión. En este capítulo, el más extenso del libro, hace la A. una concienzuda crítica de las recomendaciones de la moda en materia de sexualidad. Como en tantos otros terrenos de la actividad humana se ve aquí que los pretendidos "libertadores" del sexo no son más que retrógrados libertarios, asesinos de la auténtica libertad (cf. pp. 134 y 140). C. M. resume así su programa:

1º Practicar el onanismo a través de todo el período de la primera infancia.

2º Evolución en lo que se refiere al tabú del incesto...; deben hacer la experiencia de que practicar el coito unos con otros tiene que ser un fracaso por inadecuación mutua.

3º La permisión y el fomento de las prácticas sexuales en la edad escolar, para facilitar la capacidad de coito...

4º Trato sexual una vez pasada la pubertad... instaurando una enseñanza práctica de la sexualidad.

5º Absoluta libertad de circulación de los anticonceptivos para las muchachas jóvenes" (pp. 135-6).

La A. pulveriza con su experiencia psiquiátrica semejante programa "liberador". El onanismo precoz lleva a represiones inhibitorias en otros ámbitos (cf. pp. 139-40), "equivale prácticamente a una seducción...", no es, ni mucho menos, una situación deseable" (p. 140), los niños así enviados tienen "dificultades de aprender", y experimentando problemas en el trato con los compañeros "pasan con facilidad a convertirse en solitarios marginados" (p. 144); "sienten de mayores una patológica inclinación a quedar adheridos a ese tipo de práctica sexual...; algunos no llegan jamás a la relación con el otro sexo, debido a que las dificultades de contacto son en ellos extremadamente graves" (p. 146).

Señala también citando a la "Niedersächsische Arzteblatt", que actualmente mucho de lo que el mundo moderno pretende hacer pasar por educación sexual no es en verdad "ilustración sexual, sino **corrupción de menores**" (p. 151, subrayado nuestro). (Hace ya casi 50 años que S. S. Pío XI, en su Enc. Casti Connubi, había adver-

tido sobre la exagerada instrucción en el campo fisiológico porque con ese pretexto "se aprende más bien el arte de pecar con refinamiento que la virtud de vivir castamente". No olvidemos que ese conocimiento es una de aquellas cosas "quod natura docet", como dice Santo Tomás). En la p. 225 la A. habla de "la solemne idiotez de proponer que se sexualice a los niños ya en los jardines de infancia".

La recomendación de las prácticas sexuales entre adultos y niños, constituye "un extremo capital de los programas educativos de las facciones de extrema izquierda" (p. 151). La corrupción del menor siempre es ocasionada por el adulto y es "causante de anomalías psicosomáticas, de fuertes histerias y de desvalimientos de signo sexual" (p. 155); las menores corrompidas se sienten como desgarradas entre las dos fuerzas de la atracción y la repulsión, sufren dificultades como pánico al contorno, fobias en las comidas, tienden a la promiscuidad o prostitución, se hacen proclives a la "rotación" (p. 158). Las prostitutas no crecieron en un ambiente de represión sexual inhibitoria sino de "estimulación precoz" (p. 159).

Todo este capítulo constituye una espléndida refutación de los partidarios de la "liberación sexual"; no postulan ellos otra cosa que "la divinización del deleite sexual" (p. 175).

8. La eliminación de la culpa. En otro de los interesantes capítulos de la obra que comentamos, la A. resalta otro grave error, a saber, la "táctica del avestruz" que sigue quien niega sus pecados y faltas. Aquel que "por miedo a tener que confesar su culpa hace como si el pecado no existiese, cae inexorablemente bajo la ley del castigo...; (la gente se aleja de él) porque el engreído es considerado peligroso y los demás se cierran ante él por miedo" (p. 203).

9. El hombre decapitado. Está hoy muy extendida la "neurosis de decapitación": "Estas personas lo discuten todo, pero no viven nada. No se dan cuenta que lo están triturando todo a fuerza de razonarlo y buscarle formulaciones en palabras porque tienen miedo de vivirlo...; (buscan de superarlo) mediante el maquinismo de la intelectualización" (p. 215). La "de-

capitación" consiste en una "supervaloración del entendimiento racional y en una infravaloración de los afectos" (p. 221); al estar éstos reprimidos surgen luego con la fuerza de un volcán. ¿Indicios?: "el jazz, lo beat, las sacudidas demenciales de nuestros orgiásticos festivales de danza" (p. 222).

El hombre decapitado está "contra todo lo que sea invisible" de tal modo que "el que sabe llorar y alegrarse se hace sospechoso... (y el) que todavía es capaz de irritarse" (p. 219). Lo religioso no merece para él otra actitud "que la de encogerse de hombros" (p. 220). Pero resulta que al mismo tiempo son best-sellers ciertos libros "a lo Danikken" —científicamente insostenibles— que relatan con toda seriedad la vida de seres extraterrenos; la explicación "está en que nutren esa indigencia religiosa de lo trascendental, que se halla reprimida. Lo mismo ocurre con las historias de los platillos voladores..." (p. 223).

Son signos de esta "decapitación":

"1) Empobrecimiento de la fantasía, y con ello, un rebajamiento del nivel artístico. 2) El fenómeno de una inacabable palabrería en sesiones, congresos, gremios y comisiones. 3) Explosiones alocadas de los afectos en diversiones masivas de beat, sexo y fútbol. 4) Ideologización fanática de planes utópicos imaginados para salvar al mundo..." (pp. 228-9).

Cita la A. al psicoanalista James Hillman quien escribe: "También hemos de oponernos a los efectos de una teología que se ha convertido en teotanatología, es decir en unos estudios sobre 'la muerte de Dios', y se dedica a desmitologizar, ya que la psicología analítica está aconsejando precisamente lo contrario. Tiende a suscitar experiencias remitológicas con secuelas de tipo religioso" (p. 230).

Cuando Dios no ocupa en el alma el lugar que corresponde reaparece "una versión tosca de sí misma, vuelve a renacer esta idea en la superstición, en la credulidad que se presta al médico y a las medicinas. Aparece como fe en la ciencia y en los paraísos sociales" (p. 230).

En fin, un libro excelente, que creemos de lectura obligada para todo

educador. Agradecemos al P. Atilio Fortini S. J., incansable educador de jóvenes, el que nos haya recomendado su lectura.

P. CARLOS M. BUELA

RICARDO BACH, Juan Salvador Gaviota, Pomaire, Buenos Aires, 1973, 93 pgs.

Cuando alguien pregunta: "¿Leyó Ud. Juan Salvador Gaviota?" la respuesta habitual consiste en poner los ojos en blanco y exclamar en tono de delirio místico: "¡Es igual que 'El Principito!'". Luego de escuchar docenas de veces esta respuesta, y considerando que la noble función de "avivar giles" es parte de nuestra misión apostólica, nos decidimos a redactar este comentario. Porque "J. S. G." no es igual que "El Principito". Tras su cautivante ingenuidad, sus bellas fotografías y su apreciable conocimiento de las técnicas aeronáuticas, las breves páginas de este libro ocultan una buena dosis de veneno iniciático y anticristiano.

Nuestros colegas de "Tizona" (Nº 53, p. 68) nos ahorran el trabajo de sintetizar el argumento: "Se trata de la historia de Juan Salvador Gaviota y su anhelo de perfección. El autor lo dedica al Juan Salvador Gaviota que cada uno lleva en su interior. Esta Gaviota se caracteriza por preferir la perfección a la utilidad, por lo que dedica su vida a perfeccionar su técnica de vuelo, olvidando totalmente la lucha por la vida con las demás gaviotas. Estas lo expulsan de la manada, pero Juan Salvador sigue escalando paso a paso la cima del volar. Así pasa a otro mundo donde descubre que la perfección consiste en la libertad, que la materia no es más que nuestra idea de ella, y, en última instancia, la perfección radica en el amor. Movido por éste decide regresar a la manada, en busca de algún discípulo, como lo fue él, que prefiera la perfección de volar a la lucha útil y pragmática por la subsistencia. Lo halla en la persona de Pedro Pablo Gaviota y con él inicia su labor proselitista".

J. S. G. aparece como un símbolo de Cristo; por su nombre y su misión, por sus discípulos: Pedro Pablo (que será su sucesor) pero también por Enrique Calvino, Martín y Esteban Lorenzo, por su actuar y sus aparentes milagros que hacen que en la bandada lo llamen "el único Hijo de la Gran Gaviota" (p. 92). Pero él, antes de abandonar el mundo de la bandada, tiene buen cuidado de aclarar: "No dejes que se corran rumores tontos sobre mí, o que me hagan un dios" (p. 92). Pedro su sucesor, lo entiende bien, y comprende que su amigo "no había sido más divino que el mismo Pedro" (p. 93).

Es el Salvador, pero no la Encarnación de Dios, sino el "avatar" búdico o hindú de un ser común que ha ascendido a estados superiores, y desciende de ellos para ayudar a otros en su camino de perfección.

La salvación de que se trata no es la salvación cristiana, sino la realización gnóstica u ocultista, en la que el hombre, por su propio esfuerzo ascético libera lo divino que hay en él (Atma), a través de sucesivas reencarnaciones, hasta lograr su identificación con el Absoluto incondicionado (Eisof, Tao o Brahma), más allá del tiempo y del espacio, del ser y del no-ser.

Realización que no se obtiene por el auxilio de la gracia, sino por el propio esfuerzo: "elegimos nuestro mundo venidero mediante lo que hemos aprendido en éste. No aprendas nada, y el próximo mundo será igual que éste, con las mismas limitaciones y pesos de plomo que superar" (p. 54). No se obtiene por la fe sino por la gnosis (conocimiento): "¡Olvidate de la fe! —le decía Chiang una y otra vez. Tú no necesitaste fe para volar, lo que necesitaste fue comprender lo que era el vuelo" (p. 59).

La doctrina de la reencarnación ocupa un lugar importante en el neoespiritualismo degradado (espiritismo, teosofía, antroposofía, ocultismo), mediante el cual nuestro Occidente materialista intenta llenar el vacío espiritual provocado por la apostasía de la fe verdadera. Hasta el punto de que, en el texto en el que el Concilio Vaticano II considera la perspectiva cristiana de salvación o condenación, se añadió, por expreso pedido de ciento

veintitrés padres conciliares, la frase aclaratoria "terminado el **único curso** de nuestra vida terrena" (Lumen Gentium, n° 48 d).

En cambio, J. S. G. se sorprende al encontrar que en el cielo hay limitaciones y al ver "que había aquí tanto que aprender sobre el vuelo como en la vida que había dejado" (p.53). Su instructor celeste lo saca del error al explicarle: "¿Tienes idea de cuántas vidas debimos cruzar antes de que lográramos la primera idea de que hay más en la vida que comer, luchar, o alcanzar poder en la Bandada? ¡Mil vidas, Juan, diez mil! Y luego cien vidas más hasta que empezamos a aprender que hay algo llamado perfección, y otras cien para comprender que la meta de la vida es encontrar esa perfección y reflejarla" (p. 54).

Por cierto que J. S. G. es un ser excepcional, "una gaviota en un millón" y que aprendió tanto que no ha tenido "que pasar por mil vidas para llegar a ésta" (ib). Es una constante iniciática —la encontramos v. gr. en Lob-sang Rampa, en Yosip Ibrahim que se prepara para viajar a Ganímedes, en el ingeniero colombiano seleccionado por los tripulantes de los OVNI— hacer creer al candidato de que se trata de un ser único, excepcionalmente "calificado" y por ello mismo "elegido". Cristo en cambio eligió a los que Él quiso, "lo necio del mundo, para confundir a los sabios (...), lo débil del mundo para confundir a los fuertes" (1 Cor. 1,27). A la gratitud y libertad absoluta de la elección divina se opone la soberbia esotérica de los ocultistas.

Es fácil explicar esto si consideramos que nuestra verdadera naturaleza se identifica con la naturaleza divina, puesto que "cada uno de nosotros es en verdad una idea de la Gran Gaviota, una idea ilimitada de la libertad" (p. 76) y que nuestro cuerpo "de extremo a extremo del ala (...) no es más que nuestro propio pensamiento" (p. 77 y 83). Nuestra realización consiste en tomar conciencia de ello, y cada paso hacia la perfección absoluta "es un paso hacia la expresión de nuestra verdadera naturaleza" (p. 76).

En el transfondo de todo esto sería fácil identificar algunas ideas claves

de la metafísica oriental. Pero creemos que en el "mensaje" de este libro nos topamos más bien con la divulgación simplista y rebajada de estas ideas, propia del ocultismo occidental. La reencarnación, por ejemplo, es una expresión mítica y exotérica de la doctrina oriental acerca de los "estados del ser". Hay que ser... teósofo o espiritista para comprenderla de modo literal. Y ni siquiera en la vía devocional (bhakti-yoga) del hinduismo se encuentra el humanismo sentimental y la concepción sensiblera del amor y del perdón que impulsan a J. S. G. en su vuelta a la tierra (cf. pp. 61, 62 y 65). Esto es más propio del teosofismo, que reúne en forzada síncretismo un orientalismo mal digerido con cierta moralina humanitaria y protestante.

Por cierto que para los idiotas —en sentido clásico y etimológico— el libro no resulta demasiado peligroso. No entienden nada y tras la lectura sólo les queda una cierta veleidad de perfección. Pero cuando esta obra se vende —y mucho— en las librerías católicas y se utiliza como lectura espiritual en determinados grupos juveniles católicos, es lícito alarmarnos, porque ello es signo de que la idiotez ha trascendido los límites de lo tolerable.

P. ALBERTO EZCURRA

RENE GUENON, *El esoterismo de Dante*, Dédalo, Buenos Aires, 1976, 119 pgs.

¿Fue Dante un iniciado en las doctrinas esotéricas? Él mismo parecería darlo a entender, cuando escribe:

"O voi che avete gl'intelletti sani,
Mirate la dottrina che s'asconde
Sotto il velame delli versi strani!"
(Inferno, IX, 61-63).

La tesis del esoterismo de Dante fue sostenida en el siglo pasado por G. Rosetti ("El misterio del amor platónico en la Edad Media", Londres, 1840), E. Aroux ("Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste", Paris, 1854) y Eliphas Levi ("Histoire de la

Magie", Paris, 1860). Las obras más recientes en este sentido son numerosas. Mencionemos, además de Guénon, las de L. Valli ("Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore", Milán, 1933), G. Scarlata ("Le origini della letteratura italiana nel pensiero di Dante", Palermo, 1930) y Alessandrini ("Dante, Fedele d'Amore", Roma, 1961). Evola dedica al tema tres capítulos en su libro "El misterio del Grial" (Plaza y Janés, Barcelona, 1977) y el católico R. L. John ("Dante", Viena, 1947) afirma con multiplicidad de pruebas la filiación templaria de Dante.

El problema —como todo aquello que se refiere al esoterismo cristiano medieval— no es de fácil solución. Parece sin embargo posible afirmar con seguridad que Dante fue uno de los jefes de los "Fedeli d'Amore", entre los que se cuenta también a Petrarca, Boccaccio y Cavalcanti. Todos ellos celebraron con lenguaje amoroso a una mujer, más simbólica que real: Beatrice o Rosa, Giovanna, Lauretta o Selvaggia. Dino Compagni nos revela el simbolismo cuando la denomina "Madonna Intelligenza", la cual "simboliza el Intellecto trascendente por el cual el hombre se une o puede unirse a Dios" (Leopoldo Marechal, "Cuaderno de Navegación", p. 126).

Los "Fedeli d'Amore" (o "Fede Santa") constituían una especie de "tercera orden" cuyo espíritu continúa secretamente el de los caballeros templarios. En el esoterismo de la Orden del Temple se puede reconocer con seguridad el hermetismo o "alquimia espiritual" así como "doctrinas de segura procedencia árabe", es decir, del sufismo, como fruto de las Cruzadas, las cuales "crearon, pese a todo, un puente supratradicional entre Oriente y Occidente" (cf. Guénon, pp. 31 y 32; Evola, p. 223).

El libro de Guénon no es un estudio erudito, sino que pretende iluminar algunos aspectos que pueden "presentar un punto de partida para la reflexión" (p. 118) y "aportar alguna luz sobre un aspecto muy poco conocido de la obra de Dante" (p. 119). Analiza los cuatro sentidos de la obra de Dante (literal, teológico, político e iniciático) y estudia, bajo la luz de este último, el simbolismo iniciático recono-

cido en la Divina Comedia por Rosetti y Aroux, para descubrir luego algunos elementos fundamentales de la Tradición esotérica presentes en la obra dantesca: el simbolismo de los viajes, el de los tres mundos que representan los "estados del ser", la presencia del simbolismo numérico y la doctrina de los ciclos cósmicos.

Talvez el simbolismo de los "viajes extraterrestres" (cap. V) sea el más apto para comprender el plan general de la Divina Comedia la cual "puede interpretarse como el esquema dramatizado de una purificación e iniciación progresivas" (Evola, p. 90), en las que "el Infierno representa el mundo profano, el Purgatorio comprende las pruebas iniciáticas y el Cielo es la morada de los Perfectos" (Aroux, cit. por Guénon, p. 25). Este simbolismo de los viajes ha servido desde el canto VI de la Eneida de Virgilio (guía de Dante), pasando por el viaje de Ulises y el "viaje nocturno" de Mahoma hasta el "Adán Buenosayres" de nuestro Leopoldo Marechal (cf. "Cuaderno de Navegación", cap. VII), para expresar las fases de la iniciación real. Sus elementos fundamentales son los del "descenso a los infiernos" que precede a la "ascensión", y que pueden expresarse también como "muerte y resurrección" (lenguaje paulino) o identificarse con el "solvere et coagulare" de los alquimistas.

En relación con el viaje simbólico de Mahoma, Guénon se refiere al estudio del arabista español Miguel Asín Palacios ("La Escatología musulmana en la Divina Comedia", Madrid, 1919), quien demuestra "la existencia de múltiples relaciones, de fondo y de forma" entre la Divina Comedia y dos obras de Mohyiddin ibn Arabi, escritas unos ochenta años antes de ésta. Ibn Arabi es considerado por Guénon "el más grande de los maestros espirituales, el Maestro por excelencia, de cuya doctrina de esencia puramente metafísica derivan directamente varias de las principales Ordenes iniciáticas del Islam, las de mayor jerarquía y las más cerradas" (p. 66).

Las relaciones entre el viaje iniciático de Mahoma y el de Dante son tan asombrosas que permiten a Asín Palacios concluir que "esas analogías son más numerosas que las establecidas

por los comentaristas entre la obra de Dante y todas las demás literaturas" (cit. p. 63) y a Guénon "sostener que Dante se inspiró efectivamente, en buena medida, en los relatos de Moh-yiddin" (p. 65). Pero mientras A. P. piensa que estos relatos llegaron a Dante desde España por medio de Brunetto Latini, Guénon se inclina a pensar que provinieron de Damasco por mediación de los templarios o rosacruces.

¿Cuál es el contenido doctrinal del esoterismo de Dante? Rosetti, Aroux y Eliphas Levi pretenden mostrarlo como hereje y anticristiano, sucesor de los cátaros y precursor del protestantismo y de la revolución moderna. Guénon rechaza de plano esta interpretación, que atribuye a la incomprensión propia del espíritu profano de los dos primeros y a la mentalidad del tercero, inventor del ocultismo moderno, el cual "considerándose a sí mismo como una restauración del esoterismo (...) no es sino una grosera contrapartida". E. L. peca, además "por una visión que todo lo examina a través del prisma y la mentalidad de un revolucionario de 1848", preocupado por "destacar las preocupaciones sociales, situándolas en primer plano y mezclándolas indistintamente en todo tema" (pp. 53-54).

Guénon por su parte concibe al esoterismo como Tradición primordial, cuyo origen es no-humano, doctrina única suprarreligiosa, que puede expresarse de modo simbólico y exotérico a través de diversas formas, incluso —aunque no necesariamente— religiosas. La rama occidental de la Tradición encuentra en el catolicismo su expresión religiosa. Pero al hallarse en dos planos distintos lo esotérico-iniciático y lo exotérico-religioso, no puede haber entre ellos contradicción alguna. "Una tradición verdaderamente iniciática no puede ser 'heterodoxa'; calificarla así supone alterar la relación normal y jerárquica entre lo interior y lo exterior. El esoterismo no es contrario a la 'ortodoxia', aun entendida simplemente en sentido religioso; está por encima o más allá del punto de vista religioso" ("Aperçus sur l'ésotérisme chrétien", p. 46).

Esta posición —clave en todas sus

obras— le permite afirmar "que la doctrina de los 'Fieles de Amor' no era en modo alguno anticatólica (incluso era... rigurosamente 'católica' en el verdadero sentido de la palabra)" (ib. p. 47) e indignarse con los que se atreven a hacer de Dante y de los F. de A. "adversarios del espíritu de la edad media y precursores de las ideas modernas, animados de un espíritu 'laico' y 'democrático' que sería en realidad todo lo que hay de más 'anti-iniciático'" (ib. p. 69).

También Evola afirma la relación de Dante con los templarios —incluso por su misterioso traslado a París durante el juicio contra la Orden— y con las leyendas caballerescas del Santo Grial. Como Guénon, rechaza las exégesis laicas y revolucionarias de Rosetti, Aroux, Valli y Ricolfi. Pero en su juicio conclusivo hay elementos que vale la pena señalar. Donde Guénon se limita a relativizar al catolicismo como rama válida y exotérica de la Tradición única primordial, Evola parte del principio de que "quien es católico y tradicional, sólo es tradicional a medias". Esto se debe a que su propia vía de realización es la de los Kshatriyas (la casta guerrera de los hindúes), vía a la que describe como activa, real y solar, mientras que considera que el cristianismo se reduce "en su esencia, a una espiritualidad de carácter lunar, a lo sumo ascéticocontemplativa, incapaz de constituir el punto supremo de referencia para una reconstrucción tradicional integral" (op. cit. p. 92).

De ahí la afirmación de que la concepción esotérica de Dante "sufre de una limitación derivada de su adhesión al cristianismo" (ib) y de que en la continuidad de la transmisión de la doctrina secreta los F. d'A. constituyen "una forma ya disociada" (p. 253). El carácter antieclesiástico del Gibelismo dantesco sería "sólo contingente y no ligado a una verdadera superación del catolicismo" (p. 254). Su crítica de la Iglesia "aludiría sólo a la corrupción de la misma", en cuanto por su avaricia de bienes y poderes terrenales "no estaba (...) a la altura de la pura doctrina cristiana" (p. 255).

Todo esto lleva a Evola a concluir que no se debe "sobreevaluar el 'eso-

terismo' de Dante" ya que éste "demuestra excesiva pasionalidad cuando es militante, mientras que se revela demasiado cristiano y contemplativo cuando pasa al dominio espiritual" (p. 256). En síntesis: "Dante tuvo como punto de partida la tradición católica, que se esforzó por elevar a un plano relativamente iniciático (superreligioso), en vez de hallarse directamente ligado con representantes de tradiciones superiores y anteriores al cristianismo y al catolicismo..." (ib.).

No queremos formular un juicio definitivo sobre todo esto. Tal vez en este momento sea imposible formularlo. Pero sería interesante que los estudiosos católicos procuraran conocer más a fondo el esoterismo cristiano medieval, en lugar de ignorarlo o contentarse con negaciones apriorísticas. Siempre hay algo de "esoterismo" y no simple "secreto" —en el sentido infantil en que lo entienden los masones y ocultistas— donde se trata de comunicar el Misterio divino e inefable. Mircea Eliade señala como una de las causas de la actual explosión ocultista la decepción de los jóvenes "que esperaron de sus iglesias otra instrucción aparte de la ética social", la visión del cristianismo occidental preocupado sólo en simplificar drásticamente su liturgia y en adquirir mucho mayor influencia en el plano social (cf. "Ocultismo, brujería y modas culturales", p. 102). Esta observación del gran erudito podría llevarnos a un serio examen de conciencia.

Volvamos, para concluir, al libro de Guénon. La traducción castellana es pobre y salpicada de errores. Hubiera sido deseable, además, que se añadieran como apéndices los tres artículos del A. sobre el lenguaje secreto de Dante, que completan el tema y han sido publicados como capítulos IV, V y VI en "Aperçus sur l'ésotérisme chrétien" (Editions Traditionnelles, París, 1976).

P. ALBERTO EZCURRA

MIRCEA ELIADE, **Ocultismo, brujería y modas culturales**, Marymar, Buenos Aires, 1977, 215 pgs.

El interés por el ocultismo en sus

diversas variantes constituye hoy una moda —enfermiza y peligrosa— que ha adquirido los caracteres de una verdadera epidemia. Para quienes se preocupan por ello, el título de este libro, unido al renombre del gran erudito rumano en el campo de la historia de las religiones, parecerá de innegable interés. Pero es probable que quien lo lea atraído por el "gancho" del título y autor, resulte hasta cierto punto defraudado.

En efecto, de los seis capítulos —artículos y conferencias— que integran el volumen sólo dos se refieren a la actualidad del problema. El capítulo sobre la brujería expone una hipótesis acerca de la expansión del fenómeno y de la "caza de brujas" durante la tardía Edad Media y el primer Renacimiento. Los otros presentan estudios acerca del espacio sagrado en la casa, la ciudad y el mundo, sobre las mitologías de la muerte y los símbolos del espíritu, la luz y la simiente. De gran interés para el estudioso de los símbolos sagrados o de la historia de las religiones, decepcionará a los que esperaban encontrar en la seriedad del A. una guía en medio de la confusión espiritual de los momentos presentes. No menospreciamos por cierto estas páginas, las hemos leído con agrado, pero nuestras motivaciones pastorales nos llevan con preferencia a ocuparnos de los dos temas restantes.

El primero se refiere a las "modas culturales", entre las que selecciona y analiza tres, relativamente recientes: el éxito "inesperado e increíble" de la revista "Planete", la popularidad de los libros de Teilhard de Chardin y la moda del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss.

"Planeta" —citémosla por el título de su edición castellana— es la revista dirigida por Louis Pauwells (ocultista, discípulo de Gurdjev) y Jacques Bergier, autores ambos de un libro que alcanzó también extraordinaria difusión: "El Retorno de los Brujos". "Es una curiosa mezcla de ciencia popular, ocultismo, astrología, ciencia ficción y técnicas espiritualistas" que "pretende revelar incontables secretos vitales" (p. 26). Su difusión hoy ha decrecido, pero abrió la brecha y señaló el rumbo por el que aún tran-

sitan innumerables publicaciones.

También ha decaído la popularidad de Teilhard. Sus teorías científicas han sido rechazadas por científicos de nota (Jean Rostand, Gaylor Simpson, M. Vernet, Louis Bounoure) y sus errores filosóficos y teológicos fueron denunciados por Roma y combatidos por figuras católicas de primera línea (von Balthasar, Journet, Philippe de la Trinité, Maritain, Gilson, Meinvielle), que llegaron a calificar de "teología-ficción" el conjunto de su pensamiento. Ello no obstante, su cosmovisión continúa influyendo, aunque indirectamente, en muchos ambientes católicos.

Esta persistencia encuentra su explicación en una aguda observación del A: "Uno de los aspectos fascinantes de la 'moda cultural' es que no importa si los hechos en cuestión y su interpretación son verdaderos o no. Ningún tipo o cantidad de crítica puede destruir una moda. Hay algo de 'religioso' en su impermeabilidad a la crítica, aun cuando sólo sea de una manera sectaria y estrecha" (p. 18).

El A. señala que estas tres modas recientes "tienen algo en común: su reacción drástica contra el existencialismo, su indiferencia hacia la historia, su exaltación de la naturaleza física" y afirma que "en los tres casos estamos frente a una especie de **mitología de la materia**" (p. 35). Su asombrosa difusión se debería a una especie de "optimismo cósmico" que ofrece una esperanza en medio del pesimismo y angustia contemporáneos.

El segundo tema se refiere a la explotación contemporánea de las creencias y prácticas ocultistas. El A. presenta someramente sus principales representantes (la Alta Magia, la Orden Martinista, los Rosacruces, el Teosofismo y la Antroposofía), señala su influjo en cierta literatura francesa y alemana y en el interés de algunos eruditos, y se refiere a la desbordante expansión de la astrología, el satanismo y otras prácticas similares.

Explica luego la moda como nacida de la búsqueda de "un camino para superar el caos y la insensatez de la vida moderna" (p. 103), como "rebelión contra todos los sistemas religiosos de Occidente" (p. 102), ilusionada

con la esperanza de una **renovatio** individual y cósmica.

Aunque todos los movimientos ocultistas pretenden remontarse a orígenes antiquísimos, el ocultismo es un producto típico de la mentalidad moderna, la cual presenta los caracteres de lo que Spengler llamó "segunda religiosidad", que se manifiesta en el margen de una civilización crepuscular y en decadencia. Su iniciador fue el clérigo apóstata Alphonse (no "Adolphe", p. 82) Louis Constant, más conocido por el pseudónimo de Eliphas Lévi. Su doctrina es un compendio de elementos tomados de la Cábala hebraica, del hermetismo mágico, del cristianismo falsificado y del socialismo decimonónico. "Sus libros —comenta M. E.— alcanzaron un éxito que hoy nos resulta difícil de comprender puesto que no son sino un montón de ideas confusas y pretenciosas" (p. 82).

Confusión y sincretismo de ideas disparatadas, tal es la característica de las sectas ocultistas, que hoy proliferan como hongos en el clima turbio y enfermizo de la decadencia de Occidente. Quien lea el libro de R. Guénon "El Teosofismo, historia de una seudoreligión" (Huemul, Bs. As., 1966) podrá contemplar una imagen despiadada y veraz, de la fauna humana y de los descabros ideológicos que caracterizan a todas las corrientes similares. Pero al señalar al ocultismo occidental como un desborde de la confusión y el macaneo, no pretendemos en modo alguno negar o disminuir su peligrosidad. Por su fuerza disgregadora, por su capacidad para despertar y pervertir ilusiones, por su posibilidad de invocar y movilizar potencias cuyo control se le escapan, debemos señalarlo como gravemente nocivo para la salud psíquica y espiritual e incluso —en última instancia— como propiamente satánico.

Por ello, aun cuando no podemos compartir algunas de las ideas fundamentales de René Guénon (cf. MI-KAEL 13, pp. 113 - 129) coincidimos plenamente con su actitud de repudio radical frente al ocultismo.

M. Eliade califica a Guénon como el "representante más prominente del esoterismo moderno" (p. 105) —Gué-

non rechazaría aquí el calificativo "moderno" para reemplazarlo por "tradicional"— y considera su doctrina "mucho más rigurosa y convincente que la de los ocultistas y hermetistas de los siglos diecinueve y veinte" (nota 40, p. 195). Resume así su posición: "Considerándose un iniciado **verdadero** y hablando en nombre de la tradición esotérica **verdadera**, Guénon no sólo negó la autenticidad del ocultismo occidental moderno sino también la posibilidad de que cualquier individuo occidental pudiese ponerse en contacto con alguna organización esotérica auténtica (...) Nunca dejó de sostener que sólo en Oriente pervivían verdaderas tradiciones esotéricas. También dijo que todo intento de practicar cualquiera de las artes ocultas representa, para el hombre contemporáneo, un grave peligro mental e incluso físico" (pp. 105-106).

Podríamos añadir a esto una precisión terminológica: Guénon opone irremediablemente al esoterismo con el ocultismo. Sólo puede hablarse de esoterismo donde se transmite la Tradición primordial (metafísica y de origen no-humano) por una cadena iniciática que no admite rupturas ni "restauraciones" ideales (como las de Lévi o Papus). El ocultismo no es el esoterismo, sino su falsificación o caricatura. Tampoco puede invocar un carácter iniciático, pues se trata de una **pseudoiniciación** (falsificaciones no serias) o de **contrainiciación** (falsificaciones satánicas).

Señalemos por último con M. E. que Guénon "rechaza definitivamente el optimismo general y la esperanza de una **renovatio** personal y cósmica que parece caracterizar al renacimiento ocultista" y en sus obras "proclamó la decadencia inevitable del mundo occidental y anunció su fin" (p. 106). Fase final que se identifica con lo que los hindúes denominan Kali-yuga y Hesíodo describía como "Edad de Hierro" en "Los Trabajos y los Días". En este fin de un ciclo terminal, edad oscura donde predominan la cantidad sobre la calidad, la carne sobre el espíritu, la materia sobre la forma, encuentra su lugar apropiado el desborde ocultista que, prometiendo la restauración del primordial estado paradisíaco, conduce hacia lo que es só-

lo su horrenda caricatura, programada por el Gran Macaco apocalíptico.

P. ALBERTO EZCURRA

MARTIN EBON y otros, **La trampa de Satanás**, Troquel, Buenos Aires, 1978, 313 pgs.

Al considerar la frecuencia con que en la sección bibliográfica dirigimos nuestra atención a este tipo de libros, alguno podrá considerarnos como la reencarnación de los famosos inquisidores Sprenger y Kramer, autores del no menos famoso "Malleus Maleficarum" (martillo de las brujas). Permítasenos aclarar que ello no se debe a ningún tipo de manía u obsesión intelectual, ni mucho menos a una curiosidad morbosa por todo cuanto ofrezca visos de satánico o misterioso. Nuestra urgencia nace de una seria preocupación pastoral que nos hace conscientes de la necesidad de una insistente denuncia y de una honesta clarificación doctrinal.

Con frecuencia nos hemos referido en estas páginas a la plaga del "neoespiritualismo", verdadera inundación de las más disparatadas prácticas y doctrinas, cuyo objetivo pareciera ser el ocupar el inmenso vacío espiritual que el materialismo —teórico y práctico— ha producido en las almas de los hombres. Quien hojea las revistas de divulgación, revise los escaparates de las librerías o controle la lista de conferencias anunciadas diariamente en "La Nación", comprenderá que nuestra preocupación no resulta en absoluto exagerada.

Esta moda del "misterio" encuentra imprevistos a la mayoría de quienes debieran dar una respuesta u orientación católicas. Cuando se nos ha solicitado información bibliográfica hemos tenido que recurrir a obras en su mayoría no católicas, de manejo nada fácil, e incluso no del todo inocuas. Resulta ya un lugar común hablar en tono satisfecho del "resurgimiento espiritual" de la juventud. Y los jóvenes acuden masivamente a Luján o peregrinaciones afines. Pero esos mismos jóvenes —hablamos por experiencia— se alimentan con las obras de

Ricardo Bach, Khalil Gibran o Hermann Hesse, se apasionan por la ciencia-ficción de von Däniken, se divierten con el "juego de la copa" y llegan incluso a considerar a Jesucristo como un "gran parapsicólogo".

La mayoría de los "movimientos juveniles" católicos trabajan sobre la afectividad y el sentimiento. Esto puede ser útil en un retiro de conversión, pero exige un complemento que ilumine la inteligencia y oriente en la verdad, y esto no lo comprenden quienes desvalorizan dogmas y principios, oponen lo "intelectual" a lo "vital" y se quedan en el plano de las emociones y de las "experiencias". Pues el sentimiento exacerbado carece de contenido y puede ser canalizado en cualquier dirección, desde el mero catolicismo mistongo, pasando por iluminismos diversos hasta la pseudomística histérica característica de algunos grupos "carismáticos".

El libro que comentamos constata la extensión de la moda ocultista: "Observamos en la mente del público o en letras de molde, una mescolanza de asuntos tan diversos como el satanismo, la astrología, los dioses del espacio exterior, la profecía con el I Ching u otros dispositivos, la hechicería 'negra' o 'blanca', la reencarnación, la hipnosis, la quiromancia, la clarividencia, varias formas de curación no médica y cierto número de subcategorías psíquicas" (pp. 8-9). Esta "tendencia generalizada a entrar en contacto con las ciencias ocultas" (ib.), conlleva un "ingrediente mesiánico" y busca su soporte o legitimación intelectual en el "estudio de la percepción extrasensorial y del pensamiento religioso oriental" (p. 13).

Los AA. tienen conciencia del peligro que esto significa. Denunciarlo parece el objetivo principal de este libro: "Hay en estos fenómenos otra cara, una cara oscura, y en nuestro tiempo esta oscuridad parece difundirse con suma rapidez". "Sufrimos una virtual epidemia de juego irresponsable con los poderes ocultos" y "los poderes ocultos no son un juguete. Nos exponen a influencias que desconocemos y que a veces no podemos controlar" (p. 8).

Diversos aspectos de este peligro son señalados a lo largo del libro, ri-

co en abundante casuística que nos pone en contacto con trágicas experiencias. Los AA. atienden de modo particular a los fenómenos de tipo mediúmnico que se producen en el uso del tablero Ouija (entre nosotros conocido como "juego de la copa") y de la escritura automática. Se refieren también a los riesgos de la droga utilizada como camino para "viajes místicos", de la brujería, de la hipnosis practicada como juego, de la astrología, el "control mental", las experiencias telepáticas y psicokinéticas, los viajes extracorpóreos, la moda del exorcismo, etc. En síntesis, un panorama bastante completo.

La gama de autores es bastante variada: periodistas y ensayistas, médicos, psiquiatras y parapsicólogos. También es diverso el valor de los distintos trabajos: algunos se destacan por su seriedad y rigor expositivo mientras que otros (pensamos particularmente en el cap. VI, "Dentro de la jungla psíquica" de Wanda S. Parrott) parecieran productos de un tremendo desequilibrio afectivo unido a una espantosa confusión mental. Baste, como botón de muestra, con una cita de la autora mencionada: "No soy ruda ni descortés, pero no tengo más tiempo que perder tratando de salvar mi alma. Si en todos estos años aprendí alguna lección, es ésta: Del polvo espiritual venimos y al polvo espiritual volvemos. Todos somos parte de la vasta unión llamada Dios, y, por lo tanto nuestro principio, nuestro estadio intermedio y nuestro fin están en el cuerpo de Dios, que es espíritu y energía. Entonces ¿qué es lo que hay que salvar si estamos ya donde estábamos y donde iremos en el futuro? Relajémonos, pues, y disfrutemos de la vida mientras la tenemos" (p. 104). Ni el más burro de los ocultistas alcanzaría a rebuznar tan alto.

No podemos analizar aquí en detalle todos los aspectos de la obra, así que debemos contentarnos con un juicio de conjunto. El libro es interesante como exposición y análisis de fenómenos, y bajo este aspecto puede cumplir el objetivo propuesto y ser útil para quienes lo lean, con bastante prevención sin embargo. Pero la advertencia del peligro es incompleta y las concepciones doctrinales subyacentes

son sustancialmente erróneas. Procuraremos exponer estas objeciones de fondo en tres puntos sintéticos:

a) Las prácticas ocultistas deben ser rechazadas sin ninguna especie de matices y desaconsejadas absolutamente, y esto con mayor motivo cuando se trata de obras de vulgarización, como la que comentamos. Pero los AA., pese a algunas afirmaciones tremendistas, no se atreven a hacerlo, antes bien, insisten en señalar el "lado positivo de las cosas". Así afirman que "cuando se actúa con prudencia los resultados pueden ser positivos" y que por ello "es muy posible que la advertencia bíblica contra la adivinación estuviese dirigida contra los excesos y exageraciones" (p. 197). Aun los tableros Ouija y la escritura automática "encierran potenciales positivos para la salud mental" (p. 202). La comunicación con los espíritus de los "muertos" puede "brindar consuelo a los afligidos y realizar incluso un serio intento de comprender el alma inmortal del hombre" (p. 11) y ser "fuente de fortaleza y esperanza" (pp. 211 y 270). Hay "mediums auténticos", cuya mediumnidad puede "alcanzar un nivel de grandeza" y sus conocimientos contribuir al bien común (cf. pp. 26-27). Entre estos "auténticos líderes espirituales" de las comunidades "ocultistas y espiritistas" (p. 53) puede encontrarse "la persona que se halla en mejores condiciones" de enfrentar el problema de la obsesión y encarar las tareas auxiliares de "rescate psíquico" (pp. 217 y 219).

b) Las afirmaciones anteriores no resultarán extrañas para quien sepa detectar en la mentalidad de los autores fáciles rastros de las doctrinas del espiritismo (púdicamente denominado "espiritualismo", a la manera inglesa). Se afirma, v. gr., como "universalmente aceptada" la existencia de un "cuerpo psíquico" o "astral" (p. 293) y la posibilidad de entrar en contacto mediúmnico con los muertos —y esto por parte de un canónigo anglicano, que no vacila en atribuir a San Pablo las ideas "espiritualistas" que él confiesa abiertamente (cf. p. 211). Se advierte que estas comunicaciones pueden ser interferidas por los "elementales", o "espíritus ligados a la tierra" (p. 191). El medium norteamer-

icano Edgar Cayce es tratado casi con veneración, y con sumo respeto se consideran sus opiniones reencarnacionistas (cf. p. 48).

Todo ello nos confirma en nuestra sospecha de que los lazos —declarados, vergonzantes o inconscientes— que unen al espiritismo con la semi-ciencia parapsicológica son mucho mayores y más íntimos de lo que la mayor parte de los científicos se atreven a confesar. Estos lazos aparecen más claramente visibles en la introducción de M. Ebon al cap. I, cuyo autor pertenece a una comisión "dedicada exclusivamente al estudio de la supervivencia después de la muerte corpórea, por medio de una cooperación más estrecha entre el espiritismo y la investigación psíquica" (p. 17).

c) René Guénon, quien fue el primero en denunciar esta conexión, afirma también que "siempre es en extremo imprudente poner en juego fuerzas de las que se ignora todo..." Hay cosas que no se pueden tocar impunemente cuando se carece de la **dirección doctrinal necesaria** para no extraviarse" ("L'erreur spirite", p. 84). Ahora bien "la ciencia ordinaria es absolutamente impotente para ofrecer la menor dirección doctrinal" (ib.) y por ello "no hay nada más ingenuo y más desprovisto de todo medio de defensa que ciertos sabios cuando se los saca de su esfera habitual" (ib. p. 83).

Pues bien, los autores de esta obra son conscientes de ello, y lo repiten con frecuencia: "no he podido comprender la razón de esto" (p. 10); "ni siquiera los más expertos parapsicólogos, investigadores de fenómenos psíquicos o psicólogos pueden decir qué es lo que realmente sucede" (p. 11); "esto es algo sobre lo cual no sabemos absolutamente nada" (p. 12); "es muy poco lo que se sabe con certeza de estos fenómenos" (p. 52) y así en otros lugares (cf. pp. 141, 247, 270...).

Pero pese a estas confesiones de ignorancia actúan como convencidos de que la especialización científica es una garantía de protección física, psíquica y espiritual contra toda especie de fuerzas desconocidas, válida para ellos y para los demás. Martín Ebon llega incluso a afirmar que "no debemos oponernos al estudio cuidadoso de las tradiciones del ocultismo, los

fenómenos psíquicos y la parapsicología científica, simplemente porque estos temas **puedan escapar a nuestro control**" (p. 13). Nuevamente nos conviene recurrir aquí a Guénon, para preocuparnos con él por el "resultado inevitable de investigaciones temerarias emprendidas, en este dominio más peligroso que cualquier otro, por gente que ignora hasta las más elementales precauciones necesarias para abordarlo con seguridad" (op. cit. p. 91). Por cierto que Ebon se muestra impregnado por la soberbia científicista que —aquí como en obras anteriores— le permite v. gr. juzgar al exorcismo como un mero antecedente infantil de la moderna psicoterapia (cf. p. 224).

Quando los antiguos guardaban celosamente los secretos de las "ciencias ocultas" sabían perfectamente lo que hacían. Pero los bonzos y hechiceros de la ciencia moderna trabajan sobre el doble postulado de que no hay campos vedados a la experimentación y de que todos sus conocimientos deben ser comunicados mediante la vulgarización. El primer postulado se basa en el prejuicio de que el saber científico es la forma más alta del conocer humano, el segundo sobre el prejuicio democrático de la libertad de información, que considera todo secreto como un irritante privilegio.

Por ello los científicos fabrican monstruos en probeta, en homenaje al progreso de la ciencia. Por ello colocan en manos de gobernantes sin principios y sin escrúpulos morales técnicas de destrucción que pueden arrasarlo todo vestigio de vida en el planeta. Por ello los autores de esta obra se asustan ante los peligros que denuncian, pero todos ellos son autores de libros y artículos en niveles de vulgarización, que han puesto su parte para crear la moda del ocultismo o difundirla.

Si alguno de ellos —lo que no creo— llegara a leer estas líneas, por cierto no dejará de calificarme de insoporrible **reaccionario**. Yo le contestaría que cuando los médicos que atienden a un enfermo llegan a la conclusión de que "no reacciona", ello equivale a constatar que está perdido. Me ha tocado vivir en un mundo enfermo y

procuro —modestamente— ayudarlo a **reaccionar**.

P. ALBERTO EZCURRA

MALACHI MARTIN, **El rehén del diablo**, Diana, México, 1977, 583 pgs.

Desde la aparición de la novela de Blatty y su correspondiente versión cinematográfica el exorcismo se ha convertido en un tema de moda, y esta moda se mantiene viva, alimentada por diversas publicaciones más o menos sensacionalistas y por la ola de curiosidad que se orienta hacia cualquier cosa que tenga visos de misterio.

La curiosidad sobre el tema es peligrosa, y no sólo porque puede despertar obsesiones o psicosis latentes, sino, en primer lugar, porque centra la atención sólo en los fenómenos extraordinarios de la actividad satánica (obsesión y posesión) y lleva a olvidar o menospreciar el influjo cotidiano del espíritu maligno en las almas de los hombres. La realidad invisible de un alma en pecado es sin comparación más tremenda que la esclavitud física de un poseído o las diversiones macabras de cualquier espíritu secundario habitante de alguna "casa embrujada".

La astucia del demonio consistió durante mucho tiempo en convencer a los hombres de su no-existencia. Incluso teólogos y escrituristas de renombre habían comenzado a archivarlo en el estante de los mitos definitivamente "superados". Mas pareciera entonces que el adversario decide cambiar su estrategia e interesarse por la promoción publicitaria y a buscarse agentes de relaciones públicas. ¿Habrá que interpretar como un signo de los tiempos este nuevo afán por atraer la atención? El mesianismo satánico implícito en obras que han alcanzado tanta difusión en la novela y en el cine como "Rosemary's Baby" de Ira Levin y "La Profecía" de David Seltzer mucho nos hace temer que así sea.

Otro motivo que vuelve esta moda peligrosa es la escasez de libros buenos sobre el tema. Las obras de Mons. Cristiani y del P. Balducci no son fá-

ciles de conseguir, mientras comienzan a abundar otras como "El Exorcismo" de Veuillot-Soulié y Delibes (cf. MIKAEL 8, pp. 123-124) o "Exorcismo: pasado y presente" de Martín Ebon, que reúnen el disparate científico y teológico con la inclinación comercial-periodística que hace su agosto en el terreno de la confusión y se alimenta de la curiosidad morbosa. Cierta literatura protestante, como los ensayos del Dr. Kurt Koch ("Ocultismo y cura de almas", "Entre Cristo y Satanás", "Diccionario del Diablo") ofrecen aportes valiosos, pero mezclados con afirmaciones inaceptables para un católico: el ritual católico para los exorcismos —así como toda la doctrina sacramental católica— resulta discretamente relegada al terreno de la magia.

La obra que comentamos parece ofrecer garantías de seriedad. Sólo tenemos sobre el A. las referencias que allí se nos ofrecen: un ex-jesuita, "quien fuera profesor del Instituto Bíblico Pontificio en Roma, estudió teología en Lovaina, habiéndose especializado en los rollos del Mar Muerto y en los estudios intertestamentarios. Recibió su doctorado en lenguas semíticas, arqueología e historia oriental. Subsecuentemente estudió en Oxford y en la Universidad Hebrea, concentrándose en el conocimiento de Jesús tal como ha sido transmitido en las fuentes judías e islámicas".

Pese a tan prometedor "currículum" no nos hallamos frente a un tratado dogmático o escriturístico, aunque los aspectos doctrinales son encarados con cierta extensión y enfoques no carentes de interés en la sección titulada "Manual de posesión", subdividida en cuatro capítulos: El bien, el mal y la mente moderna - El espíritu humano y Lucifer - El espíritu humano y Jesús - El proceso de la posesión. Pero el libro se presenta más bien como un relato de experiencias y su interés se centra en la parte más amplia denominada "los casos". Cinco casos de exorcismo, de personas aún vivas, seleccionados entre otros muchos, y sobre los que advierte el A. en nota previa: "Todas las personas, hombres y mujeres, involucrados en los cinco casos que aquí se tratan, son conocidos míos; me han prestado su más amplia cooperación, a condición que

su identidad y la de sus familiares y amigos permaneciera secreta".

El relato de cada caso es exhaustivo. Describe en primer lugar la historia personal del exorcista, luego la del poseso y por fin los exorcismos. El estilo literario es ágil, casi novelado, aunque por momentos se vuelve algo impreciso u oscuro, dificultando hasta cierto punto la intelección o arrojando alguna sombra sobre la claridad doctrinal.

Entre los elementos de sumo interés vale la pena señalar el de las **etapas** del exorcismo: Presencia, Fingimiento, Quebrantamiento, Voz, Choque y Expulsión (cf. v. gr. p. 27), explicitadas en los diversos casos a través de situaciones concretas. Pero lo que llama de veras la atención es la selección de los cinco casos, y el elemento que aparece como común a todos ellos.

Los posesos son una joven estudiante de filosofía que niega el principio de contradicción; un sacerdote al que la admiración por Teilhard de Chardin conduce, tras diversas desviaciones, a la apostasía que lo convierte en profeta de una secta herética; un joven de psicología complicada, sometido a una operación para "cambiar de sexo"; un locutor radial que proviene de turbios ambientes sociales; y un profesor universitario de parapsicología entregado a riesgosas experiencias psíquicas.

"En cada uno de estos casos, un signo básico de la posesión es la **confusión**" (p. 37). Confusión entre el bien y el mal, el ser y el no ser; confusión racionalista entre lo natural y lo sobrenatural; confusión entre los sexos y entre sexo, género y amor; confusión en una sociedad caótica, disgregada y disgregadora; confusión entre lo psíquico y lo espiritual, entre lo religioso y lo paranormal.

Son cinco casos paradigmáticos, que resumen el desorden de la sociedad moderna, en la que reina Belfegor, el demonio de la confusión. San Ignacio, en sus "reglas para la discreción de espíritus", indicaba ya la inquietud, la oscuridad y la turbación como signos de la acción del Maligno. Y en la meditación de "Dos Banderas" describe al "caudillo de todos los enemigos" como asentado "en una grande cátedra

de fuego y humo" —donde el fuego significa el desorden de las pasiones y el humo la confusión que enseguece. Las constantes de la acción satánica que nos muestra este libro deben ser, pues, interpretadas también como un "signo de los tiempos".

Pese al juicio globalmente positivo sobre la obra, no recomendamos indiscriminadamente su lectura. La investigación sobre estos temas, cuando es innecesaria y movida por la vana curiosidad, es siempre peligrosa. Nunca insistiremos suficientemente en la necesidad de no centrar nuestra atención en los fenómenos ruidosos y extraordinarios del accionar diabólico. Permanezcamos en cambio firmes en la vigilancia y la oración, para que el Adversario no esclavice nuestras almas por el error, la mentira y el pecado.

Una obra del mismo autor ha sido publicada recientemente en España por la Editorial Bruguera bajo el título "Yo expulsé a Satanás". No hemos podido consultarla, pero alguna recensión periodística nos lleva a pensar que se trata del mismo libro editado con un título diferente.

P. ALBERTO EZCURRA

ALAIN BESANÇON, *Breve Tratado de Sovietología*, Rialp, Madrid, 204 pgs.

A la noción de verdad —"adecuación del intelecto con la cosa"— se opone la de falsedad, que es justamente la inadecuación con la cosa. Es con Carlos Marx que nace en la historia de la humanidad la máxima inadecuación con la realidad antropológica e histórica. Para el Marxismo, la felicidad, el paraíso en la tierra al que el hombre aspira, lo debe construir éste con sus solas fuerzas, y ello tras un largo y necesario "proceso". La doctrina marxista tomó carne en el pueblo ruso, o mejor, para ser más precisos, en un reducido grupo del pueblo ruso, e inicialmente en un personaje, Lenin, con quien nació lo que se llamaría la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, aunque en la realidad tenga poco de esto.

Alain Besançon, director de la "Éco-

le des Hautes Études en Sciences Sociales" y Profesor de "Historia de la Cultura Rusa", enfoca en este breve tratado, lo que para los occidentales es "el problema soviético". Problema a primera vista insoluble, pero que en una segunda instancia no lo es tal. Sucede que, como lo hace notar ya en el prólogo de esta obra Raymond Aron, los analistas políticos de Occidente por lo general no tienen en cuenta, con la profundidad debida, la maraña ideológica del comunismo soviético, savia vital del sistema. Adentrarse inteligentemente en esa maraña para desentrañar su sentido es lo que ha intentado el gran Solzhenitsin, y en este tratado Besançon.

Es cierto que nos habría gustado una mayor explicitación antropológica, así como una profundización de la dialéctica materialista; pero lo cierto es que el A. la supone, pues su objeto no es teorizar la doctrina, sino mostrarla en marcha, por obra de un pequeño puñado de hombres que, montados en un régimen ideocrático, intentan aplicarla a millones de compatriotas. Tal es la realidad, aunque no se muestre con tanta evidencia a la ingenuidad occidental, que supone a la URSS un país como los demás.

Establecer las relaciones que median entre una ideología y la realidad que dicha ideología intenta crear, puede dar lugar a ambigüedades de no manejarse un orden conceptual acorde con dicha ideología. El A. se esfuerza por ajustarse lo más posible a la terminología del partido comunista de la URSS hasta el punto de excusarse cuando no lo hace (cf. p. 173). Su claridad de crítica y exposición, hace pensar que conoce bien el "idioma" del partido.

Toda teoría aplicada al hombre se hace complicada. Sin embargo el A. quiere ser fiel al título de su libro: "Breve tratado", y a modo de chispazos certeros va engarzando los temas para repartirlos en cuatro capítulos. En el primero, presenta y analiza lo que denomina: dos entes de razón. Uno de ellos es el **comunismo de guerra** como táctica del aparato soviético, cuando quiere concientizar la ideología por la violencia. El otro es la **Nep** (Novaya Ekonomiticheskaya Po-

litika), Nueva Política Económica; llámase de este modo al movimiento de liberalización en el campo de la economía, decidido por Lenin a raíz de la plaga de hambre que asoló el país en los primeros años de la década del veinte como consecuencia de las tácticas progresivas del "comunismo de guerra" impuestas a los campesinos. Así, partiendo de Trotsky (1917) hasta llegar a nuestros días con Briejniev, demuestra el A. cómo a la fase "comunismo de guerra" hubo de seguir siempre una fase "Nep"; de lo contrario, Rusia habría sucumbido de hambre o bajo el enemigo. Estas dos únicas fases, que durante 60 años se alternaron en la URSS, constituyeron un régimen totalmente inmóvil. El A. estudia luego la resonancia de esa política en la religión, las clases —obrero y campesino—, el mercado, y los intelectuales; punto por punto, para terminar con una pregunta: ¿cuándo será el fin de la **Nep** actual?

En el segundo capítulo, analiza el A., "un Estado distinto a los demás" ello recurre a otros entes de razón, como son el "sistema B", que engloba la política exterior en el sentido corriente de la palabra, de relación normal entre Estados, y el "sistema A", referido a la esfera ideológica, propia del partido, para quien los demás Estados "no merecen la consideración de entidades permanentes e irreductibles en el cuadro general de la política exterior" (p. 103). Es justamente la interacción de estos dos sistemas lo que pasa desapercibido para aquellos Estados que tratan con la URSS, la cual es, en palabras del A., "un Estado distinto a los demás" y "un Estado igual a los demás" según se la considere en el sistema "A" o "B".

En el mundo de la política internacional hay una palabra talismánica, que parece conmover el corazón de todo aquel que no vive en Rusia: la palabra "**distensión**". "Entiendo por 'distensión' —dice el A.— la política exterior del partido comunista de la URSS que pretende aplicar a la 'sociedad internacional' las normas de la **Nep** que, en el ámbito interno, ajustan las relaciones entre el poder ideológico y la sociedad civil" (p. 122). Luego de explicar las metas y el fin

de esta "distensión", Besançon afirma una vez más hasta qué punto no debemos los occidentales considerar a la URSS como un Estado como los demás. Este interesante capítulo se cierra con el análisis del concepto de "guerra fría", cuya lectura nos terminará de convencer que el marxismo no es una enfermedad de la sangre, máximo cuando se conocen los objetivos de dicho tipo de guerra.

Con la ayuda de los dos pares tácticos: "comunismo de guerra"—"Nep" y "guerra fría"—"distensión", el A. ha hecho inteligibles una serie de fenómenos y sucesos históricos que parecen incoherentes entre sí. En los dos últimos capítulos Besançon nos ofrece su visión personal de la situación actual y trata de dar respuesta a las difíciles "preguntas que se hace el hombre de la calle" aun sabiendo perfectamente que "ni siquiera los protagonistas llegan en su visión a englobar el conjunto —y el autor de estas líneas menos que nadie—" (p. 150).

Así trata de resolver si Briejniev es o no partidario de la distensión. Luego analiza el comunismo chino y el grado de posibilidades de una guerra con Rusia. Asimismo la situación de Europa y el estilo de los comunistas que la habitan. Finalmente, después de echar un vistazo sobre "el Oriente Medio", examina bajo el título de "la guerra y la paz", los utópicos significados que estas palabras reciben en la jerga política del partido. El potencial mundial soviético es un peligro mundial latente, aun cuando en la mentalidad marxista una presunta penetración del ejército rojo en Europa Occidental debería ser interpretada como medida de protección o de liberación.

En el último capítulo de su libro Besançon nos ofrece una serie de chispazos que iluminan la meditación sobre el futuro de nuestro pobre mundo. Así, reprueba a quienes se preguntan por los objetivos soviéticos siendo ellos tan obvios, al mismo tiempo que hace notar la "concordancia de los objetivos" entre el Occidente y el Estado Soviético en el campo político: "El **quid** de la cuestión estriba quizás en la portentosa coincidencia de que, a partir de la capitulación

alemana, la política soviética y la occidental han ido tras de objetivos idénticos" (p. 178). Mientras las intenciones de Occidente sigan reduciéndose a que el Estado comunista soviético "llegue a comportarse normalmente", dicho Estado, aun en la presente distensión, no perderá la esperanza de "liberar" al mundo mediante la implantación universal del socialismo, ya que para Rusia "renunciar a la subversión mundial significaría abdicar de la ideología" (p. 182). Sesenta años de esfuerzo no han logrado que la URSS sea lo que la doctrina comunista enseña, siendo el desfase enorme. Sería hacer una gravísima concesión a la "política del avestruz" aceptar que la URSS es un Estado normal: "El desconocimiento del mundo soviético está causado en gran parte por nuestra propensión, voluntaria y natural, a establecer entre aquel mundo y el nuestro una relación de simetría" (pp. 191/2). Es que el Estado soviético es un Estado mentiroso, o, como afirma el A. al cerrar su libro, la mentira es el pan que alimenta la utopía socialista. Estas páginas de Bensançon no dejarán de suscitar en sus lectores una profunda compasión cristiana por aquellos que viven bajo el régimen de esta "realidad ideocrática" amamantada en la mentira, compasión por tantos católicos y cristianos que, al decir del A., "tienen que sufrir por doble motivo: como creyentes y como pueblos" (p. 76).

Si hemos de aconsejar este libro es por la precisión conceptual que nos garantiza la completa y seria formación —e información— del A. en un campo tan oscurecido por los mismos marxistas como es la política comunista de la URSS. Es cierto que hablar de claridad en esta materia puede hacer sospechar en una suerte de "simplismo", pero ese peligro no se verifica en Bensançon quien para desmontar los equívocos y paralogismos que hacen tan difícil la comprensión de la política de la URSS, ha estudiado a fondo no sólo la doctrina marxista en su aplicación práctica durante estos sesenta años, sino también la historia y cultura del pueblo ruso como se hace patente por los mismos títulos de sus obras anteriores: "Le Tsarévitch immolé" (1967), "Éducation et

société en Russie" (1974) y "Être russe au XIX^e siècle" (1974).

Este pequeño escrito es toda una reflexión que llama a una reflexión mayor. Estar prevenidos es estar doctrinalmente armados contra la gran Utopía superrealista del marxismo, cuyos altares han incensado tantos sedicentes intelectuales, una Utopía que pugna siempre de nuevo por hacerse realidad dejando en el camino un tendal de víctimas.

OSVALDO D. RODRIGUEZ

Seminarista de la Diócesis de San Luis, 3er. Año de Filosofía

GREGORIO RODRIGUEZ DE YURRE, **Marxismo y marxistas**, EDICA (BAC Popular), Madrid, 1978, 270 pgs.

Cuando algunas tesis y principios fundamentales del marxismo se han demostrado erróneos en la praxis histórica, marxistas como Garaudy intentaron salvar la situación afirmando que el marxismo no es tanto una filosofía cuanto un **método**. Lo mismo han pretendido algunos cristianos, para hacer así plausible su compromiso en la militancia revolucionaria.

Pero el marxismo no es un método, sino una **cosmovisión** filosófica, y aun religiosa: es una religión de la inmanencia. Esta cosmovisión es esencialmente falsa. Incluso las profecías de Marx aparecen hoy desmentidas por su incumplimiento. Y en las naciones donde se ha intentado llevar a la práctica las teorías marxistas, el resultado no ha sido la liberación de los presuntos oprimidos sino una tiranía insoportable y un imperialismo de la peor ralea.

El marxismo es **ateo**. Pero su ateísmo no es un ateísmo "histórico", provocado por las circunstancias, o el efecto de una reacción contra el antitestimonio del protestantismo prusiano. Es un ateísmo **esencial**, consecuencia necesaria del monismo materialista, que afirma la aseidad de la materia, su eternidad y su infinitud como postulados básicos, cuya demostración es innecesaria. Un marxismo que no fuera ateo dejaría de ser marxismo.

El marxismo no es un verdadero **humanismo**. Al suprimir la "alienación teísta", Marx intentaba divinizar al hombre, pero en realidad lo pulveriza, pues para él la esencia humana no se realiza en el individuo, sino en la especie. El "hombre nuevo" marxista no es otra cosa que una abstracción colectiva.

El marxismo se presenta como la antítesis del **capitalismo**, cuando en realidad viene a constituir su culminación. La progresiva concentración del poder económico profetizada por Marx no se realiza en los estados neocapitalistas, sino allí donde el comunismo concentra en las manos de la burocracia partidaria —capitalismo de estado— el monopolio de los medios de producción, de propaganda y de coacción.

El marxismo promete la liberación de la pobreza, pero en aquellos países donde se intenta aplicarlo se realiza no sólo el fracaso económico, sino el despojo de los valores espirituales, culturales y jurídicos. El pensamiento de Marx no nace de la visión de la miseria proletaria —ello sería un intolerable sentimentalismo pequeño burgués. Con frialdad de intelectual Marx encuentra en el proletariado un campo de experimentación para aplicar su filosofía dialéctica: "No se interesa por el proletariado en cuanto es débil (...) sino en cuanto es una fuerza", escribe el marxista Henri Lefevre.

El comunismo intenta hacer de Stalin un chivo expiatorio para purificarse de sus crímenes, pero los crímenes de Stalin no son sino una consecuencia de la aplicación de los principios leninistas. Hoy el comunismo intenta presentar en Occidente una imagen potable a través del eurocomunismo (de "rostro humano", pluralista y democrático) y de la política de la mano tendida (diálogo con los creyentes). Pero todos estos cambios aparentes son tan sólo hipocresía, giros estratégicos y tácticos, previstos también con clarividencia en las consignas de Lenin, y aptos tan sólo para engañar a los imbéciles (cuyo número, por desgracia, es infinito).

Todas estas afirmaciones deberían ser verdades evidentes para Occidente en general y para los cristianos en particular. Pero tanto Occidente co-

mo muchos cristianos demuestran poseer unas tragaderas impresionantes para la propaganda filomarxista, y el mito se mantiene en pie, pese a su clara falsedad intrínseca y a las trágicas evidencias históricas.

Son demasiados los que se dejan condicionar por la moda, el temor, el interés, el pretendido "sentido de la historia", por las palabras hábilmente cargadas con un mágico contenido irracional, positivo o negativo: revolución, socialismo, liberación, pueblo, fascismo, reaccionario, etc. Por ello incluso el testimonio sincero y valiente de un Solzenitzin encuentra el vacío de un auditorio compuesto por sordos y ciegos que no quieren oír y no quieren ver.

Es pues digno de elogio el A. de este libro, síntesis más popular de su obra "El Marxismo", publicada anteriormente en la colección BAC Mayor de la misma editorial. Con claridad y sin temores ni concesiones realiza una exposición crítica del marxismo, tanto en sus doctrinas fundamentales como en sus encarnaciones concretas y en su relación con otras corrientes contemporáneas, como las formas diversas del socialismo y el capitalismo.

No compartimos algunos puntos de vista del A. —sus simpatías por la democracia y por la ONU, su concepción del Estado y la autoridad política como algo "puramente natural y profano" (p. 234)— pero nos atrevemos pese a ello a recomendar este libro, como lo haríamos con los de Meinvielle, Ousset, Mc. Fadden o Daujat.

Hacemos plenamente nuestra la conclusión: el marxismo es la peor de las traiciones: es una traición a la esperanza. Promete liberar al hombre de todas las alienaciones, con el atractivo que le ofreciera ya en el Paraíso la antigua serpiente: "seréis como dioses". Pero el hombre marxista no es el hombre divinizado. Su imagen es la de Prometeo —tan querida por Marx—, el rebelde cuyo "non serviam" lo fijó en la más trágica de todas las alienaciones, definitivamente encadenado a la esclavitud de la materia.

P. ALBERTO EZCURRA

FERNANDO VIZCAINO CASAS,
 "...Y al tercer año, resucitó",
 Planeta, Barcelona, 1978, 212
 pgs.

El A. de este éxito editorial —300.000 ejemplares, 10 ediciones en cinco meses— lo llama "novela de historia-ficción". Hay, en efecto, una ficción: un sacristán de la Basílica de la Santa Cruz del Valle de los Caídos encuentra vacío el sepulcro de Franco, deduciendo, en consecuencia, que el Caudillo ha resucitado. Pero la novela describe magistralmente la situación actual de España y el A. realiza excelentes radiografías de los principales personajes políticos del momento. Con gran fluidez van desfilar Santiago Carrillo, la Pasionaria, Felipe González, Adolfo Suárez, Fraga Iribarne, el cardenal Tarancón y varios otros, algunos de los cuales no son totalmente identificables por nosotros, como aquel señor Conde que disfrutó de una posición privilegiada en vida de Franco, desempeñando importantes embajadas, y que luego será "el primer mensajero por Europa de la naciente democracia", o el antiguo dirigente de F.E.T. y de las J.O.N.S., convertido en líder socialista y a cuya biografía el A. ha dedicado otra novela de sugestivo título: "De 'camisa vieja' a 'chaqueta nueva' ". No falta el profesor demócrata cristiano preocupado hasta las lágrimas por las violaciones de los Derechos Humanos en Latinoamérica y a quien sus frecuentes viajes a Moscú le han despertado una creciente admiración por la disciplina y el orden del régimen soviético.

La pintura de los caracteres es excelente y las situaciones en que aparecen los protagonistas poseen una gracia insuperable, como la descripción del acto litúrgico en el Comité Central del Partido Comunista Español al ser entronizada una imagen de la Virgen del Pilar recubierta por un manto rojo en el que la Pasionaria ha bordado una hoz y un martillo. Hay varias situaciones reideras y diálogos desopilantes, pero al mismo tiempo nos va quedando un sabor amargo por la realidad que se va trasuntando: la liberación sexual; el aborto; la hipocresía de los políticos; la traición y el

oportunismo de antiguos franquistas; el caos económico; las huelgas; la atomización separatista que llega hasta el punto que, en la novela, España es el nombre que el país tenía en la época de la "Oprobiosa Dictadura"; sólo existe el Estado Español, integrado por numerosos Países Ibéricos, entre los que figuran "Fregenal de la Sierra y el Municipio Libre y Autogestor de Venta de Baños y Adyacentes".

El A. aborda todos los problemas de la sociedad española de 1978 y muestra, a través de cómicas exageraciones, los absurdos a que se puede llegar si se es totalmente consecuente con el ideario democrático socialista. Por ejemplo la creación de S.U.L.T.A. (Sindicato Unitario Libre de Trabajadores del Amor) contra el que reaccionan los homosexuales y las adúlteras por la injusta discriminación jurídica de la que se les hace objeto. O la huelga de piernas caídas que declaran los miembros de la A.D.P.T.B.R. (Asociación Democrática Profesional de Trabajadores del Balón Redondo) exigiendo "gozar de un derecho democrático en la formación de las alineaciones para cada partido, desmontando así la tiranía del entrenador, cuyas atribuciones dictatoriales debían suprimirse sometiéndolas al consenso mayoritario de los trabajadores del balón redondo"; y, además, pedían que el camarada capitán, elegido democráticamente, pudiera también enseñarle al árbitro, tarjetas amarillas y rojas. Los párrafos destinados a los anarquistas revelan una profunda comprensión del tema; he aquí algunos: "Los ácratas siempre le caen bien a la gente, porque resultan una sugestiva mezcla de bohemios, ilusos y frescales. Las únicas pintadas graciosas que se leían por el país eran suyas; así, aquella que resumía su ideario de una manera perfecta: "Sé realista. Pide lo imposible". Y la más feroz: "Legalización del aborto: el Gobierno es ilegal". Luego de una concentración que demostró la pureza de los ideales anarquistas "habían sido arrancados unos doscientos árboles, tres quioscos de bebidas quedaron destruidos, el hipópota del "zoo" fue devorado, se produjeron treinta y seis violaciones de muchachas y cinco de muchachos". Ante estos excesos, se lamentan dos viejos anarquistas, Germinal, de 70

años, y su compañera Fraternidad, de 65, que repitiendo la expresión de Ortega, decían: "—No es eso, no es eso... Los anarquistas del 36 éramos otra cosa..." Y el A. continúa: "Tenían razón... Germinal había liquidado (él solito) entre julio y septiembre de 1936 a siete curas, dos terratenientes, cuatro militares y un paisano sospechoso de beatería".

Resultan emotivas, quizás porque en ellas hay algo de autobiográfico, las nostálgicas evocaciones que hacen el ciudadano Pérez y el ciudadano López, ambos de 52 años. Por sus mentes desfilan los recuerdos de los duros días de la infancia y de la adolescencia, durante la guerra civil y la Mundial y la postguerra; sus posibilidades de estudiar y los progresos profesionales y económicos debidos al gobierno de Franco. Ambos son apolíticos, pero Pérez es de derecha, en tanto que López, de izquierda; pero, a pesar de las diferencias, los dos añoran el orden y la paz de la era franquista y el amor acendrado a la Patria que unía a los españoles. En contraste, las declaraciones de los políticos hacen recaer sobre Franco la culpa de todos los males que aquejan a España: huelgas, reducción del P. B. I., quiebras, desmanes, etc. Es el precio que se debe pagar por la democracia: "—¡La culpa de todo esto que nos pasa la tiene Franco y lo que ocurre es que estamos soportando las consecuencias de su infame dictadura!"; las obras de riesgo que se realizaron, arruinaron el paisaje; "al aumentar el nivel de vida de los oprimidos trabajadores españoles, lo único que pretendió la Dictadura fue facilitarles coche, para que así se estrellasen en las carreteras"; "...los aumentos de la renta per cápita no eran otra cosa que una maniobra de la oligarquía financiera franquista, que así consiguió que los grandes Bancos ganasen millones descontando letras de cambio", explica un experto en economía del Partido Comunista, a quien un camarada pregunta si Franco es el inventor de las letras de cambio, y el experto exclama: "—¡Hombre...! Aunque bien mirado, casi podría asegurarse que sí. —¡No te digo...!, farfulló el espontáneo".

Vizcaíno Casas denuncia valientemente el proceso de disolución de Es-

paña. Para nosotros, argentinos, hay muchas cosas que nos recuerdan un pasado reciente; aparece incluso en el libro un grito montonero en el que solamente se cambia el nombre del exiliado que regresa: "—¡Se siente! ¡Se siente! ¡Florencio está presente!". Pero lo que no se percibe en la novela, es la posibilidad de una reacción que detenga la revolución izquierdista; la derecha es sólo un pequeño grupo que trata de mantener vivo el recuerdo de Franco. Hay un pasaje muy cómico por el equívoco que se produce cuando un grupo militar que realiza maniobras se desvía de su ruta y al llegar a un pueblo es recibido con vítores y abrazos, mientras la gente canta Cara al Sol, ante el estupor de los soldados y de su jefe, que ignoran que se ve en ellos a los miembros de un ejército que reedita el Levantamiento del 36. Pareciera que sólo queda la esperanza en la resurrección del Caudillo. El A. va insertando entre los capítulos las diversas reacciones que provoca la noticia que ha corrido desde el Valle de los Caídos, hasta desembocar en la gran concentración que se realiza frente al Palacio de Oriente esperando ver reaparecer a Franco. A lo largo del libro, las críticas más despiadadas recaen sobre el presidente Suárez; sin embargo, pareciera que el A. va más allá. Cuando el exiliado Florencio regresa, se produce el siguiente diálogo con un periodista: "—Usted, que es republicano, vuelve a España, que es monárquica. ¿Qué opina sobre la forma de Estado de su país? —...Reconozco que la Monarquía ha dinamitado, de forma muy eficaz, la imagen de la dictadura franquista y eso ya es un mérito".

MARIA E. LÉPORI DE PITHOD

SERGIO COTTA. El hombre to-
 lemaico, Rialp, Madrid, 1977, 182
 pgs.

Dios, el hombre y el mundo son los temas "eternos" de estudio, de reflexión y de discusión que han ocupado a los grandes pensadores de todos los tiempos. En última instancia, son estos tres temas los que constitu-

yen el telón de fondo de la presente obra.

El libro que tenemos entre manos no es para "el gran público". No porque lo que en él se trata sea exclusivo para unos pocos (precisamente eso es lo que el A. critica, entre otras cosas) sino porque supone conocimientos de historia, de filosofía, especialmente moderna y contemporánea, así como también de teología, que no están al alcance del común. Sin embargo el tema debe importar a todos por su decisiva significación para los que nos toca vivir hoy.

El asunto central de su obra es lo que Cotta llama la "mentalidad tecnológica" que domina al mundo contemporáneo, advirtiendo del peligro que habría en darle a la técnica un sentido omnipotente. Más que a la técnica misma se refiere al uso que el hombre de hoy hace de ella.

La mentalidad tecnológica constituye para el A. algo así como el "fruto o síntesis de las actividades humanas en sí mismas diversas": ciencia, técnica (en sentido restringido) y producción; a esta síntesis de actividades humanas la llama "energía tecnológica". Las actividades humanas siempre han existido, lo novedoso de nuestro tiempo es la unión inseparable que se da entre ellas; esa unión inseparable podría denominarse, dice el A., interacción propulsiva.

A lo largo de todo el libro, con un lenguaje vigoroso, convincente y vivaz, a pesar de la multitud de datos que proporciona, desarrolla en una crítica objetiva los "pro" y los "contra" de la tecnología. Ubicada en su justo medio la tecnología debe ser el elemento indispensable del desarrollo humano.

Luego de haberse referido a las inquietudes que estremecen a nuestra época, el A. alude al desengaño que produce la tecnología cuando se la quiere absolutizar ya que "la extraordinaria productividad de la tecnología es un hecho indiscutible, pero su omnipotencia es un espejismo" (p. 45).

Asimismo analiza la implicancia de la tecnología en la religión, mostrando el error de apreciación de aquellos que consideran a la religión como pretecnológica, y que por lo tanto debe

ser superada. El corazón del hombre ha sido hecho para Dios, por consiguiente estará inquieto hasta que descanse en Él. Inútil será pretender llenar ese vacío que se operó por el rechazo de la religión tratando de llenarlo con formas nuevas de misticismo, fideísmo, magia, etc. (cf. p. 48). Estas nuevas formas no sólo son pretecnológicas sino antitecnológicas, aunque hayan sido asumidas por una humanidad que se cree llegada a la "edad adulta".

Si bien la tecnología es un empuje en favor de la vida, no por eso excluye en el hombre la angustia y el miedo a la muerte. Al contrario, lo suscita. El A. hace abarcar tres momentos o "tiempos" al tema de la muerte tecnológica: la bomba atómica, la guerrilla y la violencia en sus distintas formas, y una catástrofe ecológica a la que hasta ahora no se le ha prestado seria atención.

La mentalidad tecnológica hace frente a esos desafíos y los "supera" o trata de "superarlos". Así, si bien no evitó las guerras, ejerció una función de paz equilibrando el poder de las potencias con la posesión del armamento nuclear. "La mentalidad tecnológica triunfa sobre la angustia nuclear" (p. 101).

El Prof. Cotta destaca la ambivalencia amenazante-aseguradora de la tecnología y propone soluciones, algunas discutibles. Ambivalencia que en el segundo "tempo" se expresa así: "La tecnología ha multiplicado la posibilidad del terrorismo"; o: "la situación tecnológica no puede ser declarada, con seguridad, como perdedora. Ni la guerrilla ni el terrorismo pueden continuar hasta el infinito" (p. 120).

El tercer "tempo" trata del problema ecológico. Y es aquí cuando se choca con la perentoria llamada de los científicos: "la contención ecológica" o perecemos. Se reconocen así los auténticos límites de la tecnología, al mismo tiempo que se exige "un cambio de mentalidad y de perspectiva en la forma de considerar la existencia y el mundo" (p. 136).

El centro del problema es el hombre, que es el que piensa y actúa; ese hombre concreto que a lo largo de la historia fue pasando por sucesivas eta-

pas del pensamiento hasta llegar en nuestros días a una conclusión decadente y suicida: el hombre es la medida de la realidad, la medida de todas las cosas. Las cosas no las pienso porque son, sino que son porque las pienso. Se ha exagerado hasta su límite la escisión entre sujeto-objeto (elementos indispensables, ambos, en el conocimiento) confiriendo la primacía al sujeto cognoscente. Se opera de esta manera el divorcio con el ser. El hombre ya no se acercará a la naturaleza con respeto y admiración sino que tratará de manipularla, doblegarla y pisotearla a su gusto. Juntamente con este atropello se destruye también la naturaleza humana. Y así, mediante esta violación de naturalezas, se rompe el equilibrio y armonía necesarios entre el hombre y el mundo. Se produce la ruptura con el ser y el hombre se encuentra solo con su pensamiento. El círculo inmanente se cierra, esfumándose el destino trascendente del hombre. El hombre se hace Dios. Entonces todos sus actos serán divinos. De ahí que se atribuya a la tecnología virtualidades ilimitadas. Ya no estamos frente al mundo teocéntrico sino al antropocéntrico; o, mejor dicho, para usar las palabras del A., estamos frente al hombre tolemaico que usa (o usa mal, diríamos mejor) de la técnica para romper el orden establecido por Dios en las cosas.

Este hombre se cree adulto. Sin embargo a cada paso choca con sus propios límites, descubre su vacuidad, advierte que sin Dios es nada. Que el hombre abandonado a sus propias fuerzas es un sin sentido. Eso explica la desesperación, la angustia y el ansia de perpetuidad del hombre de hoy.

Por último, subraya el A. que se hace necesaria la colaboración de la ciencia y la filosofía si se quiere pasar del "homo faber" al "homo sapiens". "La sabiduría abre el camino hacia la naturaleza mediante el conocimiento de lo que ella es..." (p. 174). "Si la muerte de la humanidad es posible, y ello incluso por obra nuestra, resulta claro que sólo una reconquista de conciencia de la universal naturaleza humana puede unirnos en una obra restauradora y conservadora del mundo" (p. 177).

Si el hombre tiene un fin último que alcanzar, que es Dios, debe disponer bien de los medios. Si el hombre se cerrara a su feliz destino eterno, se vería en una situación de impotencia donde sólo será capaz de contemplar pasivamente el derrumbe de su propio espíritu. Es decir, la negación de sí mismo, porque no podría entenderse y no sabría para qué vive ni para Quién.

Creemos que, como dijimos al principio, el tema está en general bien tratado. La lectura de esta obra nos aclara la actitud del hombre contemporáneo frente a un problema serio, al mismo tiempo que nos muestra el triste destino del hombre cuando su actitud fundamental es la "aversio a Deo et conversio ad creaturas".

ERNESTO PALERMO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Filosofía.

JOHANN AUER — JOSEPH RATZINGER, **Curso de Teología Dogmática. Tomo VII. Los sacramentos de la Iglesia**, Herder, Barcelona, 1977, 452 pgs.

El tomo VI de este curso se refería a los sacramentos en general y a la Eucaristía (cf. MIKAEL N° 11, pp. 135-6). En el presente volumen Johann Auer estudia el Bautismo y la Confirmación (sacramentos de iniciación y madurez cristiana), la Penitencia y Unción de los enfermos (que contribuyen a la sanación moral y a la recuperación de la salud del hombre cristiano) y el Matrimonio y el Orden (sacramentos sociales, que sirven al crecimiento del Pueblo de Dios en el orden natural y sobrenatural). La obra procura destacar la peculiaridad de cada sacramento, a la manera de un compendio doctrinal en el que se exponen los puntos medulares como base para ulteriores reflexiones teológicas. En cada sacramento se analiza su origen y fundamento escriturístico, su historia y desarrollo en los Padres y el Magisterio, el signo sensible (materia y forma sacramentales), el sentido y efectos, el sujeto y el ministro.

El presente trabajo puede ser considerado como una síntesis valiosa,

correctamente actualizada y substancialmente ortodoxa. Resulta adecuado el intento de lograr la colaboración de las diversas disciplinas y especialmente meritoria la explanación escriturística, patrística y litúrgica. En el terreno de la reflexión dogmática —fuertemente orientada por la “teología de los misterios”— se pueden señalar también aportes de valor, aunque no podemos dejar de formular algunas observaciones críticas.

En el plan general de la obra el A. centra su reflexión en los datos bíblicos y la tradición del primer milenio. Su juicio sobre la tradición posterior —hasta la aparición de la teología mistérica— nos parece demasiado negativo: la considera como un retroceso, condicionada excesivamente por el juridismo y las circunstancias históricas (cf. v. gr. pp. 13 y 437). Ello, unido a su insistencia en la “novedad” del Vaticano II y en la “nueva visión de la Iglesia”, podría crear la impresión de una ruptura o discontinuidad que, afortunadamente, no aparece en las líneas doctrinales más importantes de la obra.

También hay algunos aspectos particulares sobre los que debemos manifestar nuestro desacuerdo, como la conveniencia de postergar la confesión de los niños hasta después de la primera comunión (pp. 128 y 189), o los párrafos acerca de la mujer como sujeto del sacramento del Orden (pp. 430-3), donde se concluye afirmando que “sólo una auténtica visión nueva de la fe podría arriesgarse a cambiar la tradición de 2.000 años”. Sobre ambos puntos se ha pronunciado recientemente la Santa Sede, por cierto en sentido contrario al del A.

Estos puntos ambiguos o negativos son más frecuentes en los capítulos referidos al Matrimonio. El A. toma como base y punto de partida una antropología de tipo existencial (Marcel, Heidegger, Buber). Tal vez por ello pueda llegar a afirmar que la monogamia y la indisolubilidad del matrimonio “no se pueden demostrar válidamente de una manera natural” (p. 300). Las referencias a los matrimonios mixtos (pp. 313-18) nos parecen excesivamente condicionadas por la particular situación alemana, y no podemos tampoco suscribir la posición

del A. respecto de la admisión a la comunión sacramental de los divorciados que han contraído nuevo matrimonio civil (pp. 320-22).

En conclusión: un libro interesante para el estudioso formado y útil más bien como auxiliar para el profesor de teología que como texto para los estudiantes.

A. E.

HUBERT JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, Vol. VII, Herder, Barcelona, 1978, 1073 pgs.

El tema central del presente volumen es la historia de la Iglesia en el tiempo que corre entre la Revolución Francesa y la Restauración. El término “restauración” lo entiende el A. en sentido estricto (Borbones, Santa Alianza, Metternich) pero también en sentido lato refiriéndolo al movimiento restaurador de los valores que habían quedado seriamente vulnerados o quebrantados por las fuertes conmociones de aquellas décadas.

El siglo XIX contempla el proceso de una universalización creciente de la Iglesia. Siempre la Iglesia fue universal (que no otra cosa significa su nombre de “católica”) pero en este siglo esa característica tan esencial suya se hace más visible, si cabe. Sin embargo debemos decir con el A. que en cuanto a la teología y la espiritualidad Europa sigue yendo a la cabeza.

Pensamos que la exposición de Jedin es sustancialmente correcta y muy erudita. No nos agradan algunas concesiones que hace a la mentalidad liberal que a partir de la Revolución Francesa se fue infiltrando progresivamente en la Iglesia del siglo XIX a pesar de los golpes de timón de esos admirables Papas que fueron Gregorio XVI y Pío IX. Asimismo nos parece que el lugar que dedica en su libro a Hispanoamérica es excesivamente exiguo, ni compartimos su escasa admiración por la figura de García Moreno, muerto mártir por adhesión a la doctrina del Reinado Social de Jesucristo, en perfecta comunión con el gran Pontífice entonces reinante.

La monumental obra de Jedin que-

dará completa con la próxima aparición de los tomos VIII y IX.

P. ALFREDO SAENZ S. J.

J. GARCIA TRAPIELLO, *El problema de la moral en el Antiguo Testamento*, Herder, Barcelona, 1977, 264 pgs.

La lectura del A. T. presenta con frecuencia aspectos difíciles, que son cruces para catequistas y predicadores, y motivo de confusión y tropiezo para los fieles que la emprenden sin preparación suficiente. Uno de ellos —y no el menor— está constituido por el catálogo de lo que podríamos calificar de “deficiencias morales” en no pocos de sus personajes: crueldad con los enemigos, odios y venganzas, engaños y falsedades, desórdenes en la vida matrimonial y sexual. El A. procura ofrecer una explicación satisfactoria y convincente en este terreno.

Comienza con buen criterio por señalar los valores positivos de la moral del A. T., sus bases religiosas, sus grandes principios (la total dependencia de Yahvé, el sentido de comunión), y sus resultados concretos frente a Dios (obediencia y culto), al prójimo (amor y justicia) y a sí mismo (sentido profundo del pecado).

Tras detallar las principales imperfecciones morales en la conducta de algunos personajes del A. T., historia las soluciones dadas al problema, tanto las ofrecidas por una exégesis de tipo alegórico como por una línea de estilo apologético. El A. valoriza estos esfuerzos, a los que considera meritorios, aunque insuficientes. Contra el alegorismo concede el A. un valor decisivo al sentido literal y se diferencia del método apologético al interesarse, más que por la solución de cada caso, por la búsqueda de una solución global, la cual “sólo aparecerá a través de todos los puntos o perspectivas que van a ser estudiados, sin que ninguno aisladamente constituya globalmente dicha solución” (p. 166).

Los principios de solución para el problema son en esta perspectiva como vías que convergen hacia un mis-

mo argumento. Indiquémoslos sintéticamente:

—El aspecto “humano” de la Biblia, que tiene en cuenta no sólo la inspiración divina, sino el sello personal que el hagiógrafo imprime a sus libros.

—El carácter del A. T., como historia del pueblo elegido, con sus matices de luces y de sombras.

—La “imperfección” de la moral del A. T., tolerada por la “condescendencia” divina y por el carácter pedagógico de la ley antigua promulgada para conducir hacia la plenitud de la ley nueva en Cristo.

—El hecho de una evolución o desarrollo moral a lo largo de los dieciocho siglos de la historia de Israel —consecuencia de lo anteriormente dicho—, que no permite juzgar los libros del A. T. con un criterio unívoco.

—La labilidad humana de los protagonistas del A. T., reconocida ya por S. Agustín al afirmar que “nosotros defendemos las Escrituras Sagradas, no los pecados de los hombres” (cit. p. 210).

—El “relativismo” de las normas morales, que no niega la universalidad e inmutabilidad de la ley natural (cf. p. 213), pero tiene en cuenta los límites del conocimiento humano, y el influjo y la jerarquía de los valores propios de épocas diversas, que no pueden ser juzgadas con la mentalidad de hoy. Nuevamente recurre a S. Agustín: “Muchas cosas hay que se hicieron en aquel tiempo por deber, las cuales no pueden actualmente hacerse sin desenfreno” (cit. p. 218).

—Bajo este mismo aspecto debe considerarse el “ideal moral” del hombre bíblico. “Fueron ‘santos’ conforme a los criterios de entonces, no según nuestro ideal actual de perfección” (p. 232).

—La atención debida a los “géneros literarios”, de acuerdo a lo indicado por la “Divino Afflante Spiritu” y por la Constitución “Dei Verbum”.

Tal vez en algunos de estos puntos pueda temerse cierto subjetivismo o relativismo. Nos parece con todo que el A. ha guardado en general un equilibrio aceptable y no creemos tampoco que su visión de fe aparezca

contagiada por el racionalismo pseudocientífico que aqueja como grave enfermedad a tantas obras de exégesis contemporánea. La obra comentada no sería —ni lo pretende su A.— una palabra definitiva sobre el tema, pero puede constituir un aporte positivo para la mejor comprensión de algunos pasos difíciles en la Escritura Sagrada.

A. E.

MARIO C. FUSCHINI MEJIA,
La Singularidad Geográfica Guayaense, Publ. Oikos, Buenos Aires, 1978, 123 pgs.

El Ing. Mario Fuschini Mejía no sólo ha escrito una obra científica, la más alta en su género, dedicada al tema de los "Aprovechamientos Hidráulicos del Alto Paraná", sino una obra de sabiduría, ya que ha puesto de manifiesto en ella, además de los postulados específicos de la ingeniería, la integración de éstos con los primeros principios del saber que, en el orden natural, son el objeto propio de la filosofía.

El A., que aprendiera sus conocimientos de filosofía tomista junto al maestro Tomás D. Casares, a cuya memoria dedica el libro, divide su obra en tres partes.

La primera es de carácter general y se refiere al sentido de las obras de ingeniería. Allí se exponen, como dice en el prólogo, "los elementos de la teoría del conocimiento, se indican las características del conocimiento científico y se trata de mostrar cómo son aquí los sistemas especulativos, y después se refiere a cómo ordenar los juicios en los sistemas prácticos para obrar y cómo deben expresarse de acuerdo a normas morales..."

"El resultado de la elaboración anterior son los sistemas operativos. Es decir que, con el conocimiento se había llegado a describir varios sistemas alternativos multiunitarios de obras de múltiple propósito y analizando las consecuencias previsibles en el marco de las normas morales se habrá decidido elegir alguno que entonces pueda brindar la respuesta téc-

nica al medio físico de acuerdo a la naturaleza de las cosas y dirigida al bien común, plurinacional y plurisectorial. Es decir que con la Inteligencia se habrá vislumbrado el fin para el cual se modifican las cosas creadas; y depende del Amor como guía de la Voluntad que esas modificaciones sean hechas para el bien e impedir que con ellas se promueva el mal para los pueblos".

Consideramos muy alentador y motivo de legítimo orgullo para nuestro país este importante aporte científico, inspirado en la concepción cristiana del mundo, según el cual los bienes de la Creación pertenecen a un orden profundo que nos habla de un Creador.

El hombre, para conocer la realidad, debe penetrar en el pensamiento divino, que está presente en las cosas creadas, y así conocer la verdad ínsita en ella y adoptar una posición adecuada frente al mundo.

Muy otro es el camino de la actual ciencia materialista que niega la creación, porque niega al Creador, y sostiene que el mundo es sólo el producto de la evolución casual y no está ordenado por una Inteligencia Divina.

En cuanto a su proceder, el materialista actúa directamente sobre la cosa, sin tratar de develar previamente su sentido profundo; sin conocer la ley natural que en cada cosa puso Dios en el momento de su creación, y sin admitir tampoco que haya un pensamiento divino que les dé unidad, orden y correspondencia de unas con otras, de modo que formen un Universo.

Por lo tanto, si se juzga que el mundo es sólo un montón de cosas, será el hombre el que a partir de modelos y sistemas salidos de su propia invención y no de la contemplación de la naturaleza, pondrá un orden en la materia que facilite su explotación.

Las consecuencias de esta actitud irreflexiva han sido desastrosas porque, a pesar de todo, la realidad tiene un sentido profundo, cuyo desconocimiento sistemático en el actual obrar humano ha producido la mayor

parte de las catástrofes ecológicas del siglo.

Por desgracia los extraordinarios aportes tecnológicos de nuestra época, puestos al servicio de esta actitud negativa, no han hecho más que agravar la situación.

La segunda parte de esta obra es de índole particular y se aplica a la formación del concepto de un subsistema hidrológico en el Sistema de la Cuenca del Plata dentro de cuyos claros y necesarios límites se produce un fenómeno físico que, por su unidad, se llama Singularidad Geográfica.

Dicha Singularidad Geográfica está formada por tres cañones: Guayrá, Iguazú y Corpus, que convergen en la desembocadura del Iguazú, en el Paraná, para constituir una unidad hidráulica, donde, en cada instante, el perfil de las aguas, en cada brazo, se determina por lo que acontece en los otros dos, en equilibrio dinámico.

Tres son los países que están vinculados por esa particularidad de la naturaleza. El Paraguay, asentado en la margen occidental del Cañón, y la Argentina y Brasil, separados por el río Iguazú, en la margen oriental.

Es esencial para un uso racional de este bien de la naturaleza que los tres países transformados por el río en comunidad internacional actúen en forma armónica y coordinada buscando el bien común internacional.

Pero si el bien particular prevalece sobre el bien común, tergiversándose el orden natural de las cosas, atribuyéndole, dice el A. en el prólogo, "por medio de argucias jurídicas un carácter absoluto a un límite político, que no lo tiene, pues no por ello la Singularidad Geográfica dejará de ser una unidad, es probable que se obtenga un mal", y más adelante agrega:

"Es decir, que con las cosas no ordenadas de acuerdo a un fin se obtendrá un conflicto permanente, pues se podrá distorsionar toda la red de transporte litoral argentino con la importancia que ello tiene para la unidad nacional. Se poblará dificultosamente el territorio y probablemente con falta de vivencia en las tradiciones patrias".

La tercera y última parte de esta

valioso trabajo ofrece una visión panorámica de los efectos que causaría en el norte argentino la construcción correcta y oportuna —o desafortunada— de las obras de Yaciretá, Corpus y Libertad.

Recomendamos calurosamente este enjundioso y original estudio, que es fundamental para el esclarecimiento de un tema del que dependerá, en gran medida, el futuro geopolítico de nuestra Patria.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

CORNELIO FABRO, *La aventura de la teología progresista*, EUNSA, Pamplona, 1976, 330 pgs.

La traducción de este trabajo a nuestra lengua constituye un importantísimo aporte al conocimiento de la llamada "Nouvelle Theologie", tanto por la lucidez y versación de su A. como por la perspectiva desde la cual se enfoca tan complejo tema.

A nuestro modo de ver, el presente libro configura una síntesis brillante de lo esencial de esa nueva forma de modernismo que —a falta de otra designación— es conocida como progresismo. Juntamente con la obra de von Hildebrand, "El Caballo de Troya en la Ciudad de Dios", nos da una visión completa de una Teología desordenada y llena de fenómenos y epifenómenos sin concierto ni método alguno.

El A. divide el trabajo en dos grandes partes. La primera trata sobre la "inversión antropológica" (*anthropologische Wende*) mientras que la segunda versa sobre algunos importantes puntos de Moral y su relación con la nueva Teología.

En cuanto a la llamada "inversión antropológica", explica Fabro que sus mentores pretenden fundarla sobre la ontología de Heidegger pero demuestra con unas pocas citas del autor de "Sein und Zeit" que éste no sólo es ajeno a esa tendencia teológica sino que su doctrina se opone fuertemente a que la teología se valga de presupuesto filosófico alguno. Paradoja notable del "ateo irónico" que rechaza a los ateos cristianos de la Teo-

logía de la muerte de Dios. La inversión antropológica constituye "...el más grande esfuerzo de rechazo de la trascendencia y de lo sobrenatural: esto, según los nuevos teólogos, parece el único modo plausible para poder seguir hablando de Dios al hombre de nuestra secularizada sociedad" (p. 36).

La relación entre esta inversión antropológica y la teología de la muerte de Dios está en que tanto una como otra encuentran su nexo de coordinación en el pensamiento de Bonhoeffer y Tillich. En efecto, el obispo anglicano Robinson —quien ha hecho tan famosa la teología de la muerte de Dios—, es claro en afirmar que ya no se le puede hablar al hombre de hoy acerca de Dios con los términos de "naturaleza", "sustancia", "causa", "relación", etc. Y hay que aprovechar este "impulso de negatividad" para el nuevo discurso teológico poniendo el ateísmo de la razón como base de la nueva afirmación de Dios (cf. p. 59). Esto es, como bien dice Fabro, la teología de la derrota y de la capitulación ante las negaciones del pensamiento moderno. Se trata de abandonar la concepción tradicional de Dios, "culpable" del ateísmo contemporáneo, para —desde esta perspectiva— volver a introducir a Dios —concebido según la mentalidad del pensamiento secularizado— en el mundo. Este proyecto tiene dos etapas, descritas por Bonhoeffer y Tillich, que ponen de manifiesto el inequívoco trasfondo inmanentista de su pensamiento. La primera consiste en destruir la concepción clásica que tenía la teología tradicional acerca de Dios. Así, Bonhoeffer, quien califica a esta teología como "de negatividad", llega a decir: "...Dios mismo nos enseña que nuestra vida de hombres debe ya proseguir como si Él no existiese" (p. 62) y sostiene que dicho paso es fundamental pues cuanto más se insiste en las pruebas de la apologética tradicional, más se obtiene el efecto contrario de alejar al hombre de Dios. La destrucción de toda noción escolástica de Dios sería la condición "sine qua non" para acercar al moderno ateo a Dios.

Una vez logrado este objetivo de destrucción de la teología tradicional

"de negatividad", debe imponerse una nueva concepción teológica. ¿Dónde hallarla? Tillich responde con naturalidad que sólo puede encontrarse a Dios "en la profundidad de uno mismo". Y a continuación explica: "El hombre de esta profundidad es inagotable, y... esta profundidad es lo que Dios significa. Y si tal palabra no tiene para vosotros mucho significado, traducidla y hablad de la profundidad de vuestra vida, del nacimiento de vuestro ser, de vuestro supremo interés, de lo que sin reservas tomáis en serio. Quizás para hacer esto, debáis olvidar toda la doctrina tradicional sobre Dios, quizás debéis olvidaros de la misma palabra. Pero si sabéis que Dios significa profundidad, sabéis bastante sobre Él. No podéis llamaros ateos o incrédulos. No podéis, en efecto, pensar y decir: ¡La vida no tiene profundidad, la vida es superficial, el mismo ser es solamente superficial! Si pudiérais decir esto con plena seriedad seríais ateos; de otro modo no lo sois. El que busca conocer la profundidad busca conocer a Dios" (pp. 63-64).

Queda pues innegablemente puesto de manifiesto por el A. la raíz esencialmente inmanentista del error progresista. Si bien es fuerza reconocer que no todos los teólogos de este neomodernismo llegan a formular con tanta claridad (¿o debiéramos decir, acaso, descaro?) el sustrato doctrinario de sus nuevas ideas metafísicas —y por consecuencia, morales, pastorales y políticas—, se reconoce en ellos con relativa facilidad este "fondo común" de inmanentismo que no pueden ya ocultar. Señalar esto con envidiable luminosidad, constituye el acierto más importante de Fabro, quien así resume la cuestión: "Ellos han tomado como punto de partida una situación **de hecho**, la de la desaparición y muerte de Dios en la cultura y en la vida del hombre moderno, achacando indiscriminadamente la pretendida muerte de Dios a toda la filosofía, a toda la teología de los siglos precedentes y encontrando hasta justificada y benéfica la demoledora obra del pensamiento moderno en este campo" (p. 67).

No por tener un origen protestante, deja esta teología de influir profunda-

mente en el pensamiento católico de orientación progresista: "Así como la primera inmanencia ha llevado a la desvinculación de la autoridad visible en la esfera de la fe, del mismo modo la segunda se halla inmersa en la reducción del ser en general a la espontaneidad del sujeto" (p. 76). Este paso de la teología protestante hacia la plena acquiescencia del inmanentismo moderno se refleja paralelamente en el campo del progresismo católico con el nombre de "Secularización". La teología de la secularización es, según el A., lógica consecuencia del estadio inmanentista que surge del pensamiento de Schelling, Hegel y —más patentemente— de Fichte. Encuentra su significación total por encima de todo en la **fractura** entre naturaleza y gracia, entre razón y fe, proclamada por el principio protestante: considera el vaciamiento de los dogmas del cristianismo, por parte de la razón, como inevitable y hasta ventajoso para la misma fe, puesto que, cuanto más catastróficas son las posiciones y conclusiones de la razón, tanto más urgentes e intensas se presentan las instancias de la fe (cf. p. 91). Esta "íntima cohesión... entre protestantismo y filosofía moderna, es indiscutible" (p. 92).

Fabro dice a continuación que la madurez de esta nueva teología se alcanza "una vez que lo sagrado ha sido expulsado de la vida en todas sus dimensiones, eliminada la metafísica de la especulación y la autoridad de la fe en todas sus proposiciones y articulaciones: nada de oración y adoración, nada de investigación y demostración de la existencia de Dios, ningún dogma ni fórmulas de fe, nada de mediaciones de un clero y de una jerarquía en la relación del fiel con Cristo" (p. 96). Y llega así a una suerte de definición de esta corriente: "La fórmula de la secularización radical sería: si queremos hacer a Cristo y al cristianismo accesible al hombre de hoy, debemos vivir y pensar las verdades y exigencias del cristianismo, desde el interior del pensamiento y de las instancias del mundo de hoy" (p. 98).

Una vez analizados los autores protestantes, el panorama de los teólogos progresistas católicos y su influencia

por demás peligrosa para la fe de muchos cristianos, se revela como altamente desolador. La llamada "inversión antropológica" que el A. analiza exponiendo a Rahner con meridiana claridad (cf. pp. 114-124), es una de las principales causas de la actual crisis de la Iglesia. Dos frases que cita el A. muestran el camino conducente a una solución. La primera es de Kierkegaard: "...para el cristianismo sólo hay una salvación, la severidad". La otra pertenece a Santa Catalina de Siena, Doctora de la Iglesia: "De todos estos males y de muchos otros son causa los prelados, porque no sólo no vigilaban sobre sus súbditos, sino que además les dejaban sueltos, se mandaban a sí mismos y disimulaban no ver sus miserias. Todos estos males, y muchos otros que yo no te quiero decir para no infectar tus oídos, se producen a causa de los defectos de los malvados pastores, que no corrigen ni castigan los defectos de los súbditos y que no se preocupan ni tienen celo de que se observe el orden, porque ellos mismos no lo observan" (p. 132).

Termina esta primera parte con un estudio de Feuerbach, "traidor abierto" de la cristiandad (p. 142), y las ideas de éste asumidas plenamente por Karl Barth y difundidas en Italia por Baget-Bozzo.

La segunda parte del presente libro trata sobre las relaciones entre teología y moral, planteadas desde la perspectiva descrita en la primera parte. Así, hallamos las viejas ideas inmanentistas que transponen la doctrina especulativa del "cogito" y del "volo" de la nueva moral "liberada" de toda instancia transcendente al campo de la acción pastoral. No obstante la amplitud del tema, Fabro lo trata en breve —pero no menos profunda— síntesis, para luego explayarse con mayor detenimiento sobre el particular problema del celibato sacerdotal y la crisis en general que afecta a la noción del sacerdocio. Es evidente que **todo** queda afectado por las ideas que el A. ponderó en la primera parte. Detenerse en este o aquel problema está condicionado por los cuestionamientos y sucesivos planteos que se van desarrollando en cada lugar y momento. Por ello, creemos que su

inclusión en el trabajo no hace a la esencia del mismo, no obstante lo interesante de las ideas expuestas.

Por fin, una observación. En la p. 232 hallamos la transcripción textual de una discusión en la que participa el A. acerca de los nuevos problemas morales planteados en el mundo moderno. En ella interviene (cf. p. 251) Salvatore Nicolosi quien expone el problema de la fundamentación metafísica para que ésta cobre valor permanente ante el asedio de las nuevas ideologías "liberadoras", y luego se pregunta si hay una sola metafísica que debe es-

tar a la base de una moral permanente. El A. parece haber malinterpretado la cuestión, pues su respuesta no satisface plenamente el espíritu del lector.

En síntesis, un libro espléndido y original, al alcance de todo católico de mediana formación que quiera comprender el origen y el por qué de la presente crisis. Algunos errores tipográficos (en la p. 64 debe decir "no" chocar con el naturalismo monista de Julián Huxley) y la mala traducción, en modo alguno obstan para que recomendemos vivamente el presente trabajo.

SEBASTIAN RANDLE

MIKAEL

Revista del Seminario de Paraná

Casilla de Correo 141 - 3100 PARANA (Entre Ríos) - ARGENTINA

PRECIO DE 1978

Suscripción ordinaria (número 16, 17 y 18)	6.000 Pesos Ley
Suscripción extraordinaria	10.000 Pesos Ley
El ejemplar	3.000 Pesos Ley
El ejemplar atrasado (Nros. 1, 2, 3, 4 y 5 agotados)	3.000 Pesos Ley

Cheques y giros (preferentemente utilizar giros postales o bancarios sobre Paraná) a nombre de:

REVISTA SAN MIGUEL

CASILLA DE CORREO 141
3100 PARANA
PROVINCIA DE ENTRE RIOS
A R G E N T I N A

Impreso en los Talleres Gráficos de EDITORIAL BELGRANO
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DEL SEMINARIO DE PARANA

1. — En lo que toca a **LO ESPIRITUAL**. Este Seminario tendrá su centro en Cristo, y orientará toda su vida en orden a lograr una indisoluble unión con Él. Será, por ello, un Seminario profundamente eucarístico. La filial devoción a la Santísima Virgen será también un sello distintivo del mismo. Los seminaristas se ejercitarán asidua y empeñosamente en la práctica de las virtudes, dando primacía a la vida de oración y de caridad, en base a la doctrina y el ejemplo de los maestros reconocidos de la vida espiritual. Esta espiritualidad no será la de un simple laico sino la de alguien que está llamado al sacerdocio y, por consiguiente, a ir preformando desde ahora la imagen de Cristo Sacerdote.

2. — En lo que toca a **LO DOCTRINAL**. Este Seminario pondrá especial cuidado en la transmisión de la íntegra doctrina de la Iglesia Católica expresada en su Magisterio ordinario y extraordinario. La doctrina de Santo Tomás, tanto en el campo de las ciencias sagradas como en el de la filosofía, constituirá el núcleo de su enseñanza.

3. — En lo que toca a **LO DISCIPLINAR**. Este Seminario quiere formar a sus seminaristas en un estilo de viril disciplina que haga posible un ambiente de estudio, de silencio, de sacrificio y de ejercicio práctico de la obediencia.

4. — En lo que toca a **LO PASTORAL**. Este Seminario desea iniciar a sus seminaristas en la práctica del apostolado. Tal iniciación será moderada y conforme a las exigencias de una formación progresiva.